الإحياء الديني

ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر

رفيق حبيب



الإحياء الديني

ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر

رفيق حبيب



خطوط الغلاف للفنان : حامد العويضى

الطبعة الأولى ديسمبر ١٩٩١

الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع
١١ ش مدكور متفرع من المروة غرب نادى
الصيد ـ الدقى ـ القاهـرة ت : ٣٤٨١٠٦٨
فاكسميلى ٣٤٤٤٤٢٩ ـ الرقم البريدى ١٢٣١١

مقدمة للناشر

□□ أن تلجأ إلى العقل فى مجتمع يؤمن بالخرافة ويشيع فيه الجهل ، فهذه خطيئة .. وأن تكون من الأقلية الدينية فى بلد سيطر على الأغلبية فيه التطرف والتدين السطحى فى آن واحد فهذه خطيئة أخرى .. وأن تكون من أقلية مذهبية داخل هذه الأقلية التى سيطر عليها التطرف والتدين السطحى بدورها ، بالإضافة إلى الشعور بالاضطهاد ، فتلك خطيئة ثالثة .. وأن تشعر بالأمل فى بلاد سيطر عليها الإرهاب بكل أنواعه فى حماية قانون الطوارىء ، فهذه خطيئة رابعة .

وكاتبنا الذى نقدمه بهذا الكتاب ارتكب كل تلك الخطايا .. فهو باحث علمانى ومسيحى الديانة ، ثم هو من المذهب القبطى الإنجيلى .. وقبل وبعد كل ذلك هو مواطن فى أمة يحكمها الاستبداد الشرقى .. وهو بذلك لم يجلب على نفسه التخوين والإرهاب ، بل جلب ذلك لطائفته أيضاً .

وقد فوجئت بأن يتداول بضاعة الاستبداد تلك ناقد نحترم ، كتاباته النقدية الأدبية هو الدكتور **غالى شكرى** ، فيقوم بتخوين طائفة من المصريين لمجرد الخلاف الفكرى ، معطياً لنفسه حقاً ليس لأحد[1] ، وواضعاً نفسه من حيث لايدرى فى زمرة **عمر عبد الرحمن ومتولى الشعراوى ومحمد الغزالى** وغيرهم من كهنة التعصب والإرهاب .

وإذا كنا نعتقد أن كل كتاب هو دعوة للحوار ، فإننا نستغل تلك الفرصة لعرض رأى لنا حول تلك الظاهرة ــ الأزمة .

لمحة تاريخية : منذ دخول الإسلام إلى مصر وفرض التعددية الدينية الكتابية ، لم يوجد أبداً فى مصر ما يسمى بالوحدة أو بالوطنية ، وإنما وجدت دائماً دولة قوية أو دولة ضعيفة . وفى الحالة الثانية كانت الفتنة هى القاعدة[2] .

وإذا كان اللعب على وتر الدين ، ومن ثم الفتنة ، بالإضافة إلى القهر والإرهاب هى أسلحة الحكام الضعاف لتسيير الغوغاء والتغطية على النهب والفساد ، فقد كانت الدولة القوية قادرة على تهميش دور الدين ، بل وتغييره أو تطويره ، مثلما كان يحدث أيام الفراعنة فى العلاقة بين الدولة والمعبد ، ومثلما حدث أيام **صلاح الدين الأيوبى** ، إذ غير مذهب المصريين المسلمين من الشيعة الفاطمية إلى السنية .. بل وقام **ضياء الدين قراقوش** بحرق كتب الأزهر آنذاك .

وفى التاريخ القريب نجد أن أول محاولة لفصل الدين عن الدولة فى عصر **محمد على** ، وكان هذا إيذاناً بولادة الدولة الحديثة الأولى .. ثم انتاب الضعف الأمة المصرية لأسباب ليس هنا مجال ذكرها ، واختلطت الأمور على الصفوة المصرية حتى إنه يمكن أن نقول إن مصر خرجت من القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين منغمسة فى أزمة هوية وسيطرة المفهوم الدينى والخلافة الإسلامية ،

---

(١) نشر غالى شكرى سلسلة من المقالات فى مجلة « الوطن العربى » بتاريخ ٥/١١ ، ٥/١٨ ، ١٩٩١/٥/٢٥ تحت عنوان « حصان طروادة المسيحى فى مصر » رداً على كتاب « المسيحية السياسية فى مصر » لمؤلفنا الدكتور رفيق حبيب مشككاً فى وطنية المصريين من الأقباط الإنجيليين .

(٢) دراسة لم تنشر بعنوان « الفتنة » للدكتور محمد عفيفى .

ومن ثم سلسلة من الفتن الطائفية ، حتى ترددت فكرة تقسيم مصر بقوة مع تشجيع الإنجليز ، وحتى المؤتمر القبطى الأول والإسلامى الأول فى سنة ١٩١١ .. ثم بدأ نهوض الوطنية المصرية وتبلورها فى مفهوم محدد للاستقلال وللمشروع القومى ، حتى بلغت ذروتها سنة ١٩١٩ .

وكى يمكن التدليل على ذلك التحول نذكر أن القمص **مرقص سرجيوس** أحد الزعماء المشاركين فى المؤتمر القبطى الأول هتف فى ١٩١٩ رداً على الإنجليز الذين برروا احتلالهم لمصر بدعوى حماية الأقليات : « **إنه إذا كان الإنجليز قد أتوا إلى مصر كى يحموا الأقباط .. فليمت الأقباط ولتحيا مصر حرة** » .

وعندما انسحب أعضاء الهيئة الوفدية ، ولم يبقى سوى سبعة أشخاص من بينهم مسلم واحد هو **مصطفى النحاس** وستة أقباط ، قال **سعد زغلول** قولته المشهورة : « **أحكم مصر بهؤلاء .. الدين لله والوطن للجميع** » .

بعدها أفرزت الوطنية المصرية — وعلى نحو مثير للإعجاب ، وبرغم الاحتلال — الدولة المصرية الحديثة « **الثانية** » وعرفت مصر القضاء المصرى ودستور (٢٣) والبرلمان المعبر عن الشعب والثقافة المصرية والجامعة المصرية وبنك مصر والسينما المصرية ومصر للطيران والصناعة المصرية والشرطة المصرية .. وبزغ في الحياة المصرية عباقرتها المحدثون فى كل المجالات من أمثال : **سعد زغلول ومكرم عبيد وعبد العزيز فهمى ومصطفى النحاس وسنوت حنا ومحمد محمود وعبد الخالق ثروت وحمد الباسل والشيخ القاياتى وفخرى عبد النور وعدلى يكن وهدى شعراوى وسيزا نبراوى وطه حسين والعقاد وقاسم أمين والمازنى وأحمد شوق وحافظ إبراهيم وعلى محمود طه ومحمد كريم وصلاح أبو سيف والكابتن عزيزة وسيد درويش وبديع خيرى وداود حسنى وكامل الخلعى ومحمد عثمان ومحمود مختار ومحمود سعيد وبيرم التونسى وطلعت حرب وإسماعيل صدقى وعثمان محرم وميشيل باخوم ومصطفى مشرفة وفاطمة موسى وعبد العزيز مرسى وأحمد مصطفى وعبد المقصود النادى وعبد المعبود الجبيلى والشيخ على عبد الرازق ود . نجيب محفوظ ود . على إبراهيم وعبد الرزاق السنهورى ولويس عوض ومحمد محمود خليل وراغب عياد ويحيى حقى ونجيب محفوظ وحامد جوهر** ... والقائمة بالطبع تستعصى على الحصر ، والحق أن مصر تحولت بهم إلى وطن جميل ، وإن كان من المحقق أن عمال التراحيل كانوا خدشاً فى هذا الجمال .

الارتداد السياسى : وبرغم كل المبررات والاستنتاجات لما حدث بعد ذلك ، فقد أصبح لدينا الآن أربعون عاماً بعد يوليو ١٩٥٢ تمكننا من الحكم على هذا المسار .. وفى اعتقادى أن يوليو هى فعل بدني تدخل لإجهاض الدولة المصرية الحديثة الثانية نتيجة التحالف بين قوتين شموليتين هما : العسكريون من ضباط الجيش الصغار ، والسلفيون متمثلين فى تنظيم إرهابى هم الإخوان المسلمون[٣] ومن أهم الظروف الخارجية والإقليمية لهذا الحدث — فى اعتقادنا — حلول الولايات المتحدة محل الإمبراطورية الإنجليزية ، فقد كان الإنجليز يعتمدون على أنظمة ليبرالية لتأمين مصالحهم فى المنطقة ولضمان استقرارها .. أما الولايات المتحدة فلم تكن تتمتع بأية

---

(٣) « ماذا جرى لمصر ؟ » د . رفعت السعيد — الأهالى ١٣/١١/١٩٩١ .

تقاليد أو قواعد فى التعامل مع مصالحها عبر البحار ، فاتبعت أساليب عملية وفوضوية فى آن واحد[٤] .

ولنعد إلى مكونات تلك القوى التى قلبت كل شىء كثور دخل محلاً للزجاج ، لنكتشف أن تنظيم الضباط الأحرار ومجلس قيادة الثورة يشبهان تنظيم الإخوان المسلمين فى عدم وجود قبطى واحد ضمن صفوفهم[٥] .

وربما بسبب هذا التكوين لهذه القوى دفع الأقباط ثمناً غاليا ، إذ أصبح الخط الهمايونى ليس فقط متعلقاً بإنشاء دور العبادة بل تحول بعد يوليو إلى سياسة « أبارتهيد » — أو فصل عنصرى — ثم دفعنا نحن المصريين — كأمة — ثمناً أغلى تمثل ببساطة فى انهيار الدولة المصرية الحديثة « الثانية » بعد أن أصبحت قيادات الدولة المصرية تستحق أى لقب غير لقب « النخبة »[٦] . ويكفى فى المجال النيابى أن يجلس أنور السادات ولبيب شقير وسيد مرعى وحافظ بدوى ورفعت المحجوب وأحمد فتحى سرور على رأس برلمانات مزورة ، أو على أقل تقدير مطعون فى شرعيتها ، يجلس فيها الخارجون على القانون ومحترفو النفاق السياسى محل سعد زغلول وعدلى يكن وفتح الله بركات وعثمان محرم . انهيار الدولة : ولنعد مرة أخرى إلى تحالف سنة ١٩٥٢ وتطوره بحكم تشابه القوتين إلى سياسة أقرب إلى الغرام والانتقام .. برغم تصاعد النضال الوطنى بهدف تغييب المشاركة الشعبية فى آن واحد .

فمثلاً فى عصر عبد الناصر أنشأ جامعة الأزهر حيث أصبح فى مصر تعليم عالٍ موازٍ للتعليم الرسمى ، ووجد مهندسون وأطباء وغيرهم بمجاميع أقل على أسس دينية أياً كانت النوايا من إنشاء الجامعة .. ثم واقعة مصادرة رواية « أولاد حارتنا » لنجيب محفوظ بتقرير من الشيوخ الشرباصى وأبى زهرة ومحمد الغزالى[٧] ، والواقعة الثالثة هى تحويل « الجمعية الشرعية » من مبادرة شعبية مستنيرة إلى حد ما فى مقر صغير بحى الخيامية إلى جامع الجلاء الذى بُنى لهم .. ثم وضع على رئاستها ضابطاً وجعل مقره داخل رئاسة الجمهورية .. ثم أتى عصر السادات وهو بحق يمكن تسميته عصر الإحياء والفتنة .. وقد أصبح من الثابت مسئوليته عن بعث الجماعات الدينية وتنظيمها فى بـعض الأحيـان[٨][٩]

---

(٤) مقدمة الطبعة العربية لكتاب « بابل غير المقدسة — التاريخ السرى لحرب صدام حسين » عادل درويش ، ديغرى الكسندر .. ترجمة د . شهرت العالم .

(٥) باستثناء ضابط واحد لم يكن عضواً . وإنما كان متعاطفاً فقط وهو الصاغ شكرى جندى ومن سخرية الأقدار أنهم كلفوه بادراة السجن الحربى أثناء اعتقالات الإخوان سنة ١٩٥٤ فرفض .

(٦) تحت عنوان انطباعات عائد إلى الوطن الأم فى الوفد ١٩٩١/٨/١٦ كتب نبيل عبد الفتاح بمركز الدراسات الاستراتيجية فى الأهرام : « شعب مستهلك كحكومته لايجيدون سوى الفساد والعمولات والسمسرة .. فى الماضى كانت هناك معايير وأخلاقيات .. تنفرط الآن السلسلة الذهبية للكبار ويبقى لمصر الردىء من الكتاب والأفكار السقيمة يطرحها وينتجها نموذج مادون الحد الأدنى من الكتاب والصحفيين وأساتذة الجامعات .. إلخ . كما أن عناصر من الصفوة السياسية هى تجسيد لنموذج الحد الأدنى من رجال الدولة والسياسة ، إن هذه الآلة الجهنمية القاسية التى تقوم بانتاج وإعادة انتاج التخلف والقُبح والجهالة فى بلادنا يجب تحطيمها ..... »

(٧) جريدة الأخبار ١٩٩١/٦/٥ .

(٨) فى الأمن والسياسة — مذكرات حسن أبو باشا ص ٣٠ : « حيث كانت الظاهرة الأولى بعد إسناد أمانة الاتحاد الاشتراكى للسيد محمد عثمان إسماعيل — محافظ أسيوط فيما بعد — أن بدأت تظهر فى المجال الطلابى ماسمى بالجماعات الإسلامية وكان ذلك المؤشر بداية عودة للمصالحة مع التيار السياسى الدينى » .

(٩) عبد الحليم موسى — المصور ١١ مايو ١٩٩٠ : فى فترة وبالذات فى أسيوط أن الحكومة هى التى زرعت الجماعات الإسلامية .

وبالرغم من أنه يمكن أن نستنتج ببساطة أن أول النتائج المباشرة للإحياء الدينى هى الفتنة .. ورغم ذلك لم يحدث أى تراجع !! ونتساءل ماهو الغرض ؟.. ولايبق لدينا سوى الاستنتاج أنه أثناء الاتجاه إلى التبعية للغرب يجب تجنب شروط المؤسسات الشعبية فيه مثل الكونجرس الأمريكى ونقابات المحامين ومنظمات حقوق الإنسان ، وبالتالى فالتهديد بوصول الإسلام السياسى إلى الحكم مثل إيران وتهديد الاستقرار ومصالح الغرب هو أحد الأغراض ، وكذلك تهديد الأقليات الدينية والمذهبية وخلق مبرر القوانين الاستثنائية وقانون الطوارىء وتضخم جهاز الأمن حتى شمل كل أجهزة الدولة تقريباً . وهكذا أصبح الغرض هو الإحياء والفتنة ولكن تحت السيطرة !. إنه ببساطة مايمكن أن يطلق عليه « فن صناعة الخصم » .. لذلك يمكن فهم الخطاب الإعلامى الرسمى العنصرى وخدمته لكهنة التعصب والإرهاب وشيوع التدين السطحى والقبح فى المجتمع[10][11] .

أليس كل ذلك دليلاً على انهيار الدولة ولنتأمل ماكتبته الأستاذة/ **أمينة السعيد**[12] .

ولنتمعن واقعة مهمة عندما رشح الحزب الوطنى لمجلس الشعب ٤٤٠ عضواً نجح منهم ١٠ تجار مخدرات ولانعرف عدد الخارجين على القانون منهم بينما كان عدد الأقباط اثنين فقط[13] .

وبعد كل ذلك لاأعتقد أنه من حق أحد أن يعجب لما قاله الشاعر **ليوبولد سنجور** الحائز على جائزة نوبل للأدب : « من أنه لم يرَ شعباً يُهان كالشعب المصرى »[14] ولانتعجب من أن تعلن منظمة العفو الدولية فى ٢٣ أكتوبر ١٩٩١ نشرة بعنوان « **مصر ــ عشرة سنوات من التعذيب** » ولايسعنا سوى أن نتساءل إلى متى ؟!!

« الناشر »

---

(١٠) **فى الأهرام الاقتصادى ١٩٩٠/٥/٢٨ كتب دكتور يونان لبيب رزق** : « أن التليفزيون والإذاعة خلقوا زعامات من رجال الدين الإسلامى وكم كبير من التحريض ، وهذه السياسات أوهمت الكثيرين بأن مايقوله هؤلاء هو سياسة حكومية مقررة .. وهذا ماجعل الأقباط يكونون لأنفسهم إذاعة وتليفزيون من خلال مئات من أشرطة الكاسيت وعشرات من أشرطة الفيديو .. ولهذا أقول إن أجهزة التليفزيون والإذاعة قللت كثيراً من حجم المُشترك بين أبناء هذا الوطن وخلقت مجتمعين متباينين .. »

(١١) نشر فى الأخبار بتاريخ ١٩٩١/٩/٨ : « أنه قد عُلقت لافتة بالعجمى المانوفيل : « إذا خرجت المرأة مُتعطرة فهى زانية » .

(١٢) حيث قالت : « لسنم وحدكم فى هذه المصيبة ومع الأسف هناك مئات من الناس فقدوا الإيمان لقداسة أحكام القضاء حيث إنها لسبب يؤسف عليه لاتنطبق .. ولم أكن أدرى أنها فى هذه الأيام السوداء التى نعيشها أصبحت ألعوبة فى يد أصحاب المصالح .. داعية الله أن ينقذ مصر المسكينة من مصائب الفساد الذى استشرى .. » .

(١٣) **الطون سيلدهم** .. جريدة وطنى ٤ نوفمبر سنة ١٩٩٠ .

(١٤) فى أهرام ١٩٩١/٨/٢٠ تحت عنوان « ذلك العدوان على الإنسان المصرى » كتب **فهمى هويدى** : « ثمة عدوان على الإنسان فى مصر ينبغى أن يُرد قبل فوات الأوان ، وما أعنيه هنا لاشأن له بالحقوق السياسية ... بل الحد الأدنى من الحقوق الإنسانية أو قُل الكرامة الإنسانية .. » .

المقدمة

يشهد العالم ، منذ نهاية الستينات ، حركة إحياء دينى . وهو ما يدفع الباحث إلى دراسة هذه الظاهرة ، فى محاولة لتعريفها وتفسيرها بمنهج علمى . وتزداد أهمية ظاهرة الإحياء الدينى ، فى العالم الثالث ، ومنه المنطقة العربية ، ومصر . فالعالم الثالث ، ومنذ سنوات عديدة ، يمر بمرحلة تغير سريع ومستمر . ولهذا تأتى الحركات الدينية كجزء من القوى الفاعلة التى تؤثر على مصير هذه الدول فى المستقبل .

وتنبع الحركات الاجتماعية عموما ، من وجود فجوة بين احتياجات الشعب ، وبين قدرة المجتمع على تلبية هذه الاحتياجات[1] ، سواء بالنسبة للاحتياجات المادية أو المعنوية . وغالبا ما تنبع الحركات الدينية من فقدان المجتمع للقدرة على تلبية الاحتياجات المعنوية ، وهو ما يدفع إلى قراءة الفكر الدينى ، قراءة جديدة ، نظرا لطبيعة الدين كنظام عام للقيم والمعايير .

وتعتبر الحركات الاجتماعية ، من أهم الوسائل التى تعمل على تغيير المجتمع . فللحركة ثلاث وظائف أساسية ، كما يرى سبنسر[2] ، وهى :

١ ـــ تمثل الحركة وسيطا بين الفرد والمجتمع ، ويتحدد من خلالها أسلوب مشاركة وسلوك الفرد تجاه المجتمع .

٢ ـــ تعد الحركة بمثابة جماعة ضغط ، تعمل على إحراز تغير اجتماعى محدد ، طبقا لأيدلوجيتها الخاصة .

٣ ـــ تعمل الجماعة على إثارة الوعى لدى المجتمع ، تجاه قضايا أو مشكلات معينة ، وهى غالبا تلك الموضوعات التى تمثل الأزمة المجتمعية التى نبعت منها الحركة .

وتصنف الحركات الاجتماعية تبعا لهدفها ، والوسيلة المستخدمة لتحقيق الهدف[3] . فنجد الحركات الإصلاحية ، والثورية ، كما نجد الحركات التى تستخدم العنف ، وتلك التى تستخدم الإقناع . وغالبا ما يكون التصنيف المستخدم اختياريا ، ويصلح لدراسة جانب

---

(١) Fisher, R.J. Social Psychology : An applied approach. New York : St. Martin's Press, 1982.

(٢) Spencer, M. Foundation of modern sociology. New Jersey : Prentice- Hall, 1979, 2nd ed.

(٣) Popenoe, R. Sociology. New Jersey : Prentice- Hall, 1977, 3ed ed.

وأيضا Smith, R. W., & Preston, F.W. Sociology : An introoduction. New York : St. Martin's press, 1977.

معين من الحركات الاجتماعية ، أكثر من غيره .

من هذا المنطلق ، نستطيع تحديد موضوع الدراسة الحالية . حيث نركز على المجتمع المصرى ، لندرس الحركات الاجتماعية الدينية ، الإسلامية والمسيحية . ويدور البحث حول استراتيجية (السياسة العامة) الحركة الدينية ، تجاه المجتمع المصرى . وكيف تحقق الحركة ، الشعبية والدور المجتمعى ، وعلاقات الصراع والتعاون مع القوى الأخرى ، وأيضا مضمون الخطاب الدينى السياسى للحركة .

ولهذا سنصنف الحركات الدينية إلى تيارات من الفكر والعمل ، حيث يتميز كل تيار باتجاه فكرى محدد (الأيديولوجية) وأسلوب عمل خاص (الاستراتيجية) ، مع التركيز أساسا على دراسة الاستراتيجية . وهو تصنيف تحكمى لا يمنع التداخل بين التيارات ، كما لا يمنع وجود الحركة الواحدة فى أكثر من تيار ، سواء لتعدد جوانبها ، أو لتعدد مراحلها ، أو لوجود أكثر من اتجاه داخل الحركة الواحدة . ومع ذلك سوف نتناول الحركة الواحدة ضمن تيار واحد (فصل واحد) بقدر الإمكان ، حتى لا يتشتت القارىء وهو يتابع كل حركة .

ودراسة سياسات الحركات الدينية ، تتيح لنا تقييم كل حركة من حيث مدى ملاءمة السياسة لأهداف الحركة ، ومدى ملاءمتها لظروف المجتمع وواقعه . كما تتيح لنا هذه الدراسة ، وضع رؤية اجتماعية علمية للجوانب السياسية للحركة الدينية ، ليس من حيث مواقفها من السياسة أو النظام السياسى ، ولكن من حيث ممارساتها وأسلوبها فى التعامل مع المجتمع .

وعندما نبحث فى سياسة الحركة الدينية ، نتعرض بالضرورة لأهداف الحركة ومصالحها ، أو مصالح أعضائها . وهو ما يظهر الجانب الواقعى من الحركة أكثر من الجانب الدينى المثالى ، وهذا لا ينفى عن الحركة تدينها ، ولكن يكشف عن سلوكها البشرى السياسى .

ونتصور أن مثل هذه الدراسة ، تتيح للمجتمع رؤية أكثر عمقا للحركات الدينية وأهدافها ووسائلها ، كما تساعد على تقييم هذه الحركات ، فى ممارساتها الحالية ، أو فيما يمكن أن تسفر عنه من نتائج . وربما تساعد هذه الدراسة أيضا ، على إتاحة الفرصة للمنتمين للحركات الدينية لتقييم ممارساتها لتحديد مدى ملاءمتها لتحقيق أهدافها .

وإذا كانت الحركات الدينية من أهم القوى الموجودة فى الساحة المصرية ، فإن دراستها وتقييمها ، حق للمجتمع ، وواجب على أبناء هذه الحركات . فربما تقدم الدراسة العلمية ، فرصة أفضل لتطوير هذه الحركات بما يحقق الصالح العام . فقد تكون الرؤية العلمية المنهجية ، هى أحد العناصر الهامة التى تفتقدها الحركات الدينية فى مصر .

رفيق حبيب

مصطلحات الدراسة

فى هذه الدراسة ، يتم تقسيم الحركات والاتجاهات الدينية ، إلى تيارات ويقصد بالتيار ، توجه فكرى له أفكاره وقيمه ومبادئه ، وله خططه وأساليبه وأفعاله . وتختلف التيارات ، من حيث ما تشمله من قادة ومؤسسات وجماهير ، ومع ذلك ، نتناول فى الدراسة عدداً من هذه التيارات ، لا على أساس شعبيتها وقوتها ، بل على أساس دورها كتيار أساسى فى التكوين العام للفكر الدينى فى مصر .

ولكى يتيسر التعامل مع التيارات الدينية ، قمنا بتصنيفها . والتصنيف العلمى ، تحكمى ، أى أنه لا يمثل حدوداً واقعية موجودة ، بل حدوداً حكمية ، يضعها الباحث ، حتى يتمكن من الدراسة والتحليل ، وحتى يستطيع كشف المشترك بين عدد من الرموز والقادة والمؤسسات وغيرها .

وفيما يلى تعريف محدد لكل تصنيف ومصطلح ، استخدم فى الدراسة ، والتعريفات للمصطلحات الأساسية فقط . ويلاحظ أن قراءة المتن ، وقراءة ما كتب عن تيار ما ، يضع لهذا التيار تعريفا واقعيا ، من خلال ملامحه وواقعه . أما التعريفات التالية ، فهى تعريفات نظرية تساعد على التمييز بين تيار وآخر ، وتعين فى تتبع سياق الدراسة .

التيار السياسى وتوظيف الدين : ويقصد به الحركات والنظم السياسية فى أساسها وتكوينها ودورها ، ومع ذلك يظهر لديها خطاب أو عنصر دينى ، ضمن عناصر أخرى ، حيث يوظف هذا العنصر لخدمة التوجه العام ، دون أن يكون الجانب الدينى مسيطراً على غيره من جوانب ذلك التيار .

اليمين واليسار فى الدين : فى هذه الدراسة ، لا نتناول اليسار الدينى ، وأطروحاته ورموزه ، ولكن فى السياق يأتى ذكر بعض إسهاماته أو بعض رموزه . ويعرف اليمين الدينى ، بأنه التوجه الدينى المؤكد على مصلحة الفرد ، وحرية الاقتصاد ، وهو توجه يلتصق عادة بالصفوة الحاكمة ، ويحمى مصالح الأكثر ثراء . ويعرف اليسار الدينى ، بأنه التوجه الذى يؤكد على مصلحة الجماعة ، وتوجيه الاقتصاد حسب الصالح العام ، وهو غالبا ما يلتصق بالجماهير والفقراء ، ويعبر عن الطبقة الوسطى .

التيار المستنير : وهو الفكر الدينى ، الذى تأتى روافده ، من أصول الدين ، ومن ملامح العصر ، ويعمل على صياغة فكر دينى ، يلائم العصر ويعبر عنه ، وبالتالى يعيد صياغة الأفكار

الدينية التراثية ، فى كل عصر ، حتى تلائم الواقع الجديد .

والتيار المستنير بهذا المعنى ، يتمثل فى يمين ويسار دينيين ، حيث اليمين الذى يتواكب مع التحديث والعصر ، واليسار الذى يتواكب مع الفكرة المعاصرة الاجتماعية والتقدمية والثورية . وفى هذه الدراسة نركز على اليمين الدينى المستنير ، مع ذكر اليسار فى فقرات محدودة . واليمين الدينى المستنير ، يمثل القوى الدينية المؤيدة للديمقراطية والليبرالية والاقتصاد الحر .

التيار المحافظ المستنير : ولا نقصد به تياراً معيناً ، وفى كل التعريفات الثلاثية ، أى التى تضم تسمية لتيار ، مع صفة أخرى قد تكون تسمية لتيار آخر ، فى هذه التسميات نعرف رافدا داخل التيار ، أو نعرف مرحلة من مراحله . ففى داخل التيار المحافظ ، مثلا ، يمكن أن تميز محافظا أصوليا عن محافظ مستنير ، أى نميز بين الجناح المتشدد للتيار ، عن الجناح المنفتح .. كذلك فعندما نتكلم عن التيار المحافظ التحديثى مثلا ، فإن هذا التعبير يشير إلى التيار المحافظ ، فى رافده أو مرحلته أو رموزه الأميل للتحديث ، وذلك حسب السياق .

التحديث : يشير إلى الميل العام لتطوير الأساليب والتقنيات ، واستخدام وتوظيف منتجات العصر ، وتطوير شكل المؤسسات القديمة ، وخلق أشكال جديدة . والتحديث ، عملية ، ويظهر فى الوسائل والأساليب والمؤسسات . وهو غير التجديد ، الذى هو عملية أيضا ، ولكن تظهر آثارها فى الفكر . لهذا فكل تيار يمر بعملية تحديث ، أو يقود عملية تحديث ، أو يدخل فى مرحلة تحديث ، ولكن الفرق بين تيار وآخر فى الغاية النهائية من التحديث ، والتى تتحدد لا من خلال العملية نفسها (التحديث) بل من خلال فكر التيار نفسه .

التيار المحافظ : ونقصد به التيار المحافظ التقليدى . وهو التيار المحافظ الذى يعبر عن نفسه من خلال مؤسسة ، ويمارس دوره من خلال مكانته وسلطته . وهو كذلك التيار المحافظ الذى يقدم فكره فى إطار معين ، يتميز بالسكون والرغبة فى المحافظة على الوضع الحالى . وهو قد يرغب فى إعادة وضع ماض ، فيكون سلفياً . ويمثل هذا التيار ، اليمين الدينى ، الأكثر بعداً عن الديمقراطية ، والليبرالية ، والأكثر التصاقا بالأصول الدينية ، فهو أصولى . ويظهر التيار المحافظ ، خاصة فى حالة وجوده فى وضع قوى ومؤسس وله سلطة ، فى قدر كبير من النظم والمعايير والأعراف . ولكن هذا التيار ، يتغير فى أسلوبه ، وفى درجة مرونته فى التفاعل مع الواقع ، عندما يمر بمرحلة تحديث داخلية ، وعندما ينتقل فكره من جيل إلى آخر . كذلك فإن هذا التيار يظهر فى صور مختلفة منها المحافظ الإحيائى ، والمحافظ

الحركى .

التيار المحافظ الإحيائى : هو محافظ بالمعنى السابق ، ولكنه يميل للإحياء الدينى ، بقوة ، أى يميل للحركية والفاعلية على مستوى الخطاب الدينى فقط ، أكثر من المستويات الأخرى ، وهو لذلك فى موقع متوسط بين المحافظ التقليدى والمحافظ الحركى . ويمكن أن يقل ميله إلى الإحياء ، فيصبح أقرب إلى المحافظ التقليدى .

التيار المحافظ الحركى : هو محافظ بالمعنى السابق ، وإحيائى بالمعنى السابق أيضا ، ولكنه يضيف إلى التمسك الأصولى ، والخطاب الدينى الإحيائى ، اهتماماً حركياً وفعلياً بالعديد من جوانب الحياة الأخرى . لذلك فهو أكثر ميلا لاستخدام أساليب التحديث والعصر . وكذلك فهو يعمل غالباً من خلال جماعات ومؤسسات ، دون أن تكون له سلطة مطلقة ، يعمل من خلالها ، مثل التيار المحافظ ، وإذا توفرت له السلطة ، أصبح مؤسسة ، فيصبح محافظا تقليديا .

التيار الدينى الجذرى : وقد يكون يمينياً أو يسارياً ، أصولياً أو تقدمياً ، أى أن فكره يأخذ أشكالا مختلفة ، ومع ذلك فهو يقف ضد الأشكال والتيارات السابقة ، حتى وإن تشابه معها فى الفكر ، أو فى فكرة .وذلك لأن أساس هذا التيار ، أنه يرفض الواقع تماما ، ويريد أن يقلب النظام الحالى على أسس دينية ، أو على الأقل (أضعف الإيمان) فإنه يرفض الواقع والنظام ، ويتمنى حدوث غيره .

التيار الخلاصى : وهو تيار جذرى ، ويبغى التغيير الشامل ، ولكن ليس من خلال الفعل السياسى ، بل من خلال الفعل الدينى الخلاصى . والخلاص يأتى مع شخص (المهدى ، عودة المسيح) أو من أحداث تاريخية تحدث بفعل الحتمية العقائدية (نهاية العالم ، الحرب النووية) . والتيار الخلاصى ، إما أن ينتظر العهد الجديد دون أن يفعل شيئا ، أو يقوم بدور تجاه قيام العهد الجديد ، مع اختلاف درجة الدور إلى المرحلة التى يصبح فيها الدور انقلابياً دينياً .

التيار الجهادى : وهو تيار جذرى ، ويبغى التغير الشامل ، من خلال الفعل والمنطق السياسى . حيث تقوم التنظيمات بالجهاد الدينى ، لتحقيق الانقلاب السياسى . ويصبح التغير رهنا ، بما تقوم به الجماعة من جهاد . لذلك يتعامل هذا التيار مع الواقع ، حتى يستطيع أن يحدث الثورة الشعبية ، ويصل إلى السلطة ، ويطرح المشروع والنظام الدينى البديل ، ويحوله إلى نظام سياسى فعلى .

العلمانية : هى الدنيوية Secularism ، وتعنى إقامة أسس ونظام المجتمع من خلال

القواعد المدنية والاجتماعية ، دون تلك الدينية ويحصر الجانب الديني ، في الممارسة الفردية الخاصة ، دون الدور السياسي والاجتماعي وهي غير كلمة علماني Layman المستخدمة في الكنيسة ، وتعني الرجل العادي ، أي من ليس من رجال الدين أو الرهبان . وفي خلال السياق ، غالباً ما تتكلم عن العلمانية ، بوصفها الاتجاه المميز للتيار الليبرالي ، وهي اليمين الديمقراطي . وفي نفس الوقت ، فالعلمانية تميز فصائل اليسار والشيوعية ، والتي نميزها باستخدام لفظ « اليسار » .

السلفية : تعني السلفية ، النزعة الماضوية ، التي تعتبر الماضي هو النموذج والمثال الأفضل ، وتنادي بمحاكاته .

الأصولية : وتعني التفسير الحرفي والنصي للكتب السماوية ، حيث تفسر معظم الآيات على عموم اللفظ ، لا على خصوص السياق . وهي أيضا الاتجاه الذي يحكم الكتب السماوية ، باعتبارها المرجع المطلق لكل شئون الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية .

المحافظة : وهي التيار اليميني المتشدد ، والذي يتمسك بالتراث والقيم التاريخية ، ويرفض التغيير الجذري ، ويحافظ على الأوضاع القائمة ، أو يحاول إرجاع وضع وقع في الماضي القريب . والتيار المحافظ ، قد يكون دنيوياً ، وهو الرأسمالي القومي المتشدد ، وقد يكون ديني ، وهو اليمين الديني الرأسمالي .

الفصل الأول

الطائفية والشرعية السياسية

إن بعض الحركات الدينية ، تنبع من حركات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية ، حيث يأتى العنصر الدينى فى مرحلة تالية لقيام الحركة . ففى بعض الأحيان ، تنشأ حركة دون أن يكون لها مضمون دينى ، ولكن فى مرحلة ما تتجه الحركة إلى المجال الدينى . وغالبا ما يكون الدافع وراء ذلك ، هو محاولة تطوير الحركة ، وإكسابها مزيدا من الشعبية أو مزيدا من الشرعية . ويظهر ذلك واضحا فى الحركات السياسية ، والحركات الاقتصادية السياسية . فالبحث عن المضمون الدينى كوسيلة لتحقيق الشرعية ، يتواكب — غالبا — مع الطموح السياسى ، والأهم أنه يتواكب مع الإحباط السياسى ، أو محاولة تأمين المكانة السياسية .

هكذا تتحول الحركة السياسية ، إلى حركة سياسية دينية ، دون أن يكون المشروع الدينى أساسا للحركة ، أو منبعها الأولى . وتتعرض الحركة لشبهة استغلال الدين ، كما تتعرض لخطورة استخدام السلاح الدينى ، دون تأصيل حقيقى للفكر الدينى ، أى دون تقديم مشروع دينى جديد . ويصبح الدين عنصرا فى الحركة ، ولا يصبح منبعا فكريا للحركة . فليس من المتاح للحركة أن تتحول إلى مشروع دينى بعد أن كانت مشروعا سياسيا . أى ليس من المتاح غالبا أن يتحول الدين ، من عنصر جديد فى الحركة إلى العنصر الأساسى بها .

فلماذا تلجأ حركة سياسية إلى إضفاء الصبغة الدينية على مشروعها ؟ يؤكد الواقع أن أزمة الشعبية أو المشروعية هى الدافع الحقيقى وراء إدخال العنصر الدينى فى الحركة السياسية . لهذا لا تلجأ الحركة السياسية القوية إلى تغيير صبغتها إلى الشكل الدينى ، بل تلجأ لذلك الحركة السياسية التى تحتاج للمشروعية ، سواء فى بداية طريقها أو فى مراحل ضعفها .

من هنا ظهر الخطاب الدينى ، أو العنصر الدينى فى الخطاب السياسى الناصرى . فكانت الأزمات الخارجية ، كما كانت الهزائم الداخلية ، دافعا وراء ظهور المحتوى الدينى لخطاب عبد الناصر . ولم يكن الدين بعيدا عن النظام الناصرى ، أو لم يكن هذا النظام معاديا للدين . وهنا نلمح حقيقة هامة ، فاللجوء للدين كمصدر للشرعية ، يتواكب غالبا مع محاولة السياسى لاستعادة جذوره الدينية ، أو إخراج تدينه الشخصى الداخلى . بمعنى أن اللجوء للدين فى

الأزمات ، هو احتمال قوى لدى الشخص أو الجماعة ، المتميزة بالأصول الدينية التقليدية ، وأيضا بالتربية الدينية فى المراحل العمرية الأولى .

ولكن فى الإطار الحضارى المصرى ، تختلف الظروف العامة لمكانة الدين . فنجد أن هناك حداً أدنى للتدين ، لدى معظم فئات المجتمع . مما يؤدى إلى وجود الميل الدينى الشخصى لدى الغالبية . وهكذا قد تكون الحركة سياسية محضة ، ولكن هذا لا ينفى التدين الشخصى لأعضاء الحركة . وبالتالى يصبح استدعاء العامل الدينى ، فى الأزمات ، ممكنا .

وبهذا المعنى ، يمكن ملاحظة العلاقة بين الفكر الدينى الشخصى للسياسى ، واستجابته الدينية السياسية للأزمات . فنجد أن الدين كان عنصرا تعبويا فى الخطاب الناصرى ، ولكنه كان عنصرا محددا للهوية فى الخطاب الساداتى . مما يشير إلى اختلاف الوظيفة الاجتماعية السياسية للدين لدى كل منهما ، فعند عبد الناصر كان الدين يمثل دافعا للحركة فى الأزمات ، وعند السادات كان الدين يمثل محددا عاما للهوية ، خاصة فى لحظات الأزمة .

ولعلنا نلاحظ أن الإنسان المؤمن ، يزداد تعلقه بالدين ، أو يزداد انشغاله بالأمور الدينية ، فى لحظات الأزمة . وكما يحدث مع الشخص العادى ، يحدث كذلك مع السياسى . ولكن الاختلاف يظهر عندما لا تتوقف المشاعر الدينية عند المستوى الشخصى لرجل السياسة ، بل تتعدى ذلك لتصبح جزءا من مضمون الخطاب السياسى ، وبالتالى يُقدم الدين كعنصر من عناصر المشروع السياسى للطبقة الحاكمة ، وبالتالى يُقحم الدين فى الصراع السياسى .

ولأن الدين كان دافعا تعبويا لدى عبد الناصر ، دون أن يكون شعارا عاما ، لهذا لم يكن هناك صراع سياسى حول توظيف الدين ، ولكن السادات ، من الجانب الآخر ، قدم الدين كأحد أسس الشرعية لحكمه ، وقدمه كشعار دائم لنظامه السياسى . ولهذا أصبح توظيف الدين ، من أهم القضايا الساخنة ، والتى دار حولها صراع سياسى .

وفى الفترة الأولى لحكم السادات ، أيدته بعض فصائل التيار الإسلامى ، لأنه يقدم مشروعا سياسيا دينيا . وعندما اصطدمت هذه الفصائل مع السادات ، هاجمت حكمه وتوظيفه للدين . وفى نفس الوقت ، كان السادات أميل ، فى الفترة الأولى لحكمه ، إلى تأكيد العلاقة بين الدين والدولة . أما فى الفترة الأخيرة ، فقد أكد السادات على فصل الدين عن الدولة . فكان الربط بين الدين والدولة ، لكسب المساندة من التيار الدينى ، والفئات المحافظة من المجتمع . أما الفصل بين الدين والدولة ، فقد ظهر عندما نادت بعض الفصائل المعارضة للسادات بتطبيق الدين على نظام الدولة ، وأيضا عندما اختلف السادات مع حلفاء الأمس من التيار الدينى .

ولقد اختلف موقف كل من عبد الناصر والسادات من التوظيف الاجتماعى والسياسى

للدين ، بسبب اختلاف موقف الطبقة الحاكمة من التيار الديني ، وخاصة من الإخوان المسلمين . ففترة حكم عبد الناصر ، بدأت بصراع على السلطة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين بعد أن بدأت ثورة يوليو بالتحالف معهم . مما جعل عبد الناصر لا يتمادى فى توظيف الدين . فقد كان الدين جزءا من الخطاب السياسى المعارض لحكم عبد الناصر . ولكن السادات مع بداية حكمه ، أتيحت له بداية صفحة جديدة مع الإخوان ، ولم يعد الدين جزءا من الخطاب السياسى المعارض لحكمه . لذلك ، وعندما ظهر الخطاب السياسى الدينى المعارض ، أصبح السادات أقل ميلا لتوظيف الدين فى خطابه السياسى .

لذلك نجد الصفوة الحاكمة فى مصر ، ومنذ عهد الثورة ، لا تتمادى فى التوظيف السياسى للدين ، إلا فى حالة التحالف مع بعض التيارات الإسلامية ، خاصة الإخوان . وهو ما يعنى ضمنا ، الاعتراف بأن الإخوان يقدمون مشروعا دينيا فى أساسه ، بجانب أنه مشروع سياسى . ولذلك عندما تصطدم الدولة مع الإخوان ، تصبح مشروعية التحدث باسم المشروع الدينى ، فى صالح الإخوان .

وفى النماذج المختلفة للتوظيف السياسى للدين ، يتركز الهدف فى جذب فئة أو أكثر من الجماهير لتأييد تيار سياسى معين . فعندما يواجه تيار سياسى قوى معارضة له تفوق القوى المؤيدة له ، يبحث هذا التيار عن قوى أخرى تسانده ، ويصبح الدين أحد البدائل الهامة ، لقدرته على جذب التيارات الدينية ، والفئات المحافظة من المجتمع .

ويتميز الخطاب الدينى السياسى ، بقدرته على تجاوز التيارات السياسية المتصارعة ، لأنه يتعامل مع محكات أخرى للصراع . ومن هنا تظهر قوة تأثير الدين كجزء من الخطاب السياسى ، كما تظهر إشكالية توظيف الدين سياسيا . فعندما يدخل الدين طرفا فى الصراع السياسى الدائر ، تتغير اتجاهات الصراع ، وقواعد التحالف ، مما يؤدى إلى ارتباك فى الشارع السياسى . وأحيانا يكون هدف التيار السياسى الذى يوظف الدين فى خطابه ، هو إحداث هذا الارتباك ، وبالتالى تغيير علاقات القوة والتحالفات ، مما يمهد الطريق لهذا التيار لأخذ المبادرة ، فيتجاوز التيارات المتصارعة وقياداتها ، ليوجه خطابه إلى الجماهير المتدينة . بهذا تتغير الموضوعات الساخنة ، فى الشارع السياسى ، ويهتز وضع التيارات الأخرى ، ويفتح الباب أمام التيار الباحث عن الشرعية ، ليغير التوزيع الطبقى والفئوى لتيارات المجتمع السياسية .

لهذا يؤدى توظيف الدين فى الخطاب السياسى ، إلى تجميع طائفى ، كامن فى المجتمع ، ويعاد إحياؤه مع الخطاب الدينى الجديد . وعندما يظهر الدين كقضية محورية ، تعاد الصياغات الطبقية فى المجتمع ، لتظهر طبقات أو طوائف جديدة . فمن خلال المضمون الدينى ، يتم تجميع أصحاب اتجاه دينى محدد ، فى فئة واحدة ، برغم وجودهم قبل ذلك

فى فئات أو طبقات متعددة ، وربما متصارعة .

هكذا ، قد يقسم المجتمع إلى مؤمنين وكفار ، أو إلى مؤمنين لهم اتجاه دينى محدد وبقية المجتمع ، أو إلى أتباع دين وأتباع دين آخر . ويتحدد التقسيم المختار ، طبقا لحتميات الصراع السياسى السائد . فالخطاب الدينى الناصرى ، كان يقسم المجتمع إلى مؤمنين لا تغلبهم الهزيمة ، وآخرين بعيدين عن الدين لذلك يستسلمون . أما الخطاب الدينى الساداتى ، فكان يميل لتقسيم المجتمع إلى مؤمنين يمينيين (رأسماليين) ، وغير مؤمنين يساريين (الناصريين والشيوعيين) .

بهذا يعيد استخدام الدين فى الخطاب السياسى ، تقسيم المجتمع على أساس دينى أو طائفى ، لتجاوز التقسيم الطبقى ، والتغلب على الصراعات الطبقية . كذلك ، يؤدى الخطاب الدينى إلى تغيير المشكلات التى يهتم بها المجتمع ، كما يؤدى إلى تغيير وعى المجتمع بواقعه .

وعندما يتبنى تيار سياسى الدين كخطاب موجه ومعلن ، يشير ذلك إلى حدوث تغير فى هذا التيار السياسى . فالتغير لا يتوقف على الخطاب السياسى الموجه للآخرين فقط ، بل يمتد إلى صاحب الخطاب . وربما يظهر الدين كعنصر جديد فى الخطاب السياسى كنتيجة لتغير توجهات صاحب الخطاب .

من أجل مقعد سياسى

عندما يُقدم رجل السياسة على طرح مشروع أو أفكار دينية ، تظهر محاولة تأسيس الشرعية الاجتماعية ، من خلال اللجوء إلى عناصر غير سياسية . وهنا يتزاوج موقف القياسى ، أو الحركة السياسية ، بين محاولة تحقيق مكاسب سياسية ، و محاولة تبنى موقف دينى إصلاحى . فتوظيف الدين من قبل السياسى ، يتواكب مع توسيع دائرة اهتمامه ، ليقدم مشروعا متكاملا للمجتمع . بهذا يحاول السياسى معالجة قضايا اجتماعية ودينية عامة ، تساعده للوصول إلى فئة أو أكثر من المجتمع .

ومن أهم النماذج المبكرة ، لتزاوج الحركة السياسية مع المضمون الدينى ، حركة المجلس الملى فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . فقد قامت هذه الحركة داخل الصفوة القبطية السياسية ، فكانت حركة داخل الكنيسة ، ولكنها تنبع من الوضع السياسى العام . ويرى طارق البشرى[1] أن الازدواجية الثقافية ظهرت فى المجتمع المصرى ، كما ظهرت فى الكنيسة ، وذلك فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وفى هذا المناخ ، ظل الأزهر كما هو ، وأنشئت بجانبه مؤسسات تحديثية . وظلت الكنيسة كما هى ، وأُنشىء بجانبها المجلس

(١) طارق البشرى . المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ص ٣٩٣ .

الملى (عام ١٨٧٣) . ويعد المجلس الملى ، هيئة إدارية ومالية للإشراف على المؤسسات الخيرية والتعليمية والأوقاف التابعة للكنيسة .

وهكذا أصبحت المؤسسة الدينية تمثل التيار التقليدى المحافظ ، وأصبحت مؤسسات الدولة من جانب ، والمجلس الملى من جانب آخر ، يمثلان التيار التحديثى . وبرغم وجود حركة إصلاح داخل الكنيسة الأرثوذكسية نفسها ، ومنذ عهد البابا كيرلس الرابع أبى الاصلاح ، إلا أن المجلس الملى كان يطالب بجهود إصلاحية أوسع ، وتغييرات أكثر جذرية .

ويرى طارق البشرى[٢] أن الكنيسة واجهت فى بدايات القرن الحالى ، على وجه الخصوص ، أكثر من موقف حاسم ، منها :

١ ــ الغزو الكنسى الأجنبى .

٢ ــ الحاجة إلى التحديث .

وأمام هذه المتغيرات ، كانت الكنيسة أميل إلى إيجاد قدر من التحديث فى مواجهة التيارات المسيحية الوافدة ، بجانب المحافظة على اتجاهها التقليدى ، تأكيدا للهوية . فى حين كان تيار الصفوة القبطية أميل إلى التحديث المتأثر بالغرب .

هكذا ظهر تيار سياسى قبطى ، يقوده بطرس باشا غالى ، يقوم بدور مزدوج فى المجتمع . فعلى المستوى القومى ، كانت الصفوة القبطية تحاول تأكيد وجودها السياسى ، كجزء من النخبة الحاكمة . وعلى مستوى الكنيسة ، حاولت هذه الصفوة ، تغيير الكنيسة لتصبح جزءا من التيار التحديثى السائد فى المجتمع . ولم تكن هذه الصفوة صاحبة مشروع دينى ، بقدر ما كانت صاحبة مشروع سياسى . لذلك كان الاتفاق الضمنى بينها وبين الدولة ، وبعض القوى السياسية ، لتشكيل المجلس الملى . وتصبح الكنيسة تحت إدارة المجلس ، والذى يضم الصفوة القبطية .

وكانت السيطرة على الكنيسة ، تؤدى إلى هدفين :

١ ــ وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة ، بأسلوب غير مباشر .

٢ ــ قيادة الصفوة القبطية للكنيسة ، ليحصلوا على الشرعية المؤهلة لتمثيل الأقباط .

ولكى تحقق الصفوة القبطية ، دورا قياديا داخل الوسط القبطى ، قدمت مشروعا دينيا ، يتضمن تحديث الكنيسة ، بالدرجة التى تجعلها جزءا من حضارة العصر . وبالتالى تصبح الكنيسة معبرة عن الصفوة المثقفة المتأثرة بالغرب ، وهكذا يتم جمع التيار القبطى التحديثى داخل الكنيسة ، لتصبح المؤسسة الممثلة لهم ، ويتحقق وضع يؤهل لتأكيد مشروعية الوصول

---

(٢) المرجع السابق . ص ٣٩٤ ــ ٣٩٥ .

إلى السلطة السياسية .

وفى الفترة التالية لحركة المجلس الملى ، ومنذ نهاية القرن الماضى ، وبداية القرن الحالى ، قامت حركة الحزب الوطنى . وهى حركة سياسية فى المقام الأول ، ولكنها اتخذت صبغة دينية ، حيث تبنى الحزب رؤية إسلامية ، كفكر مضاد لحركة التغريب والاستعمار . وناصر الحزب الدولة العثمانية ، فى مواجهة نفوذ الاستعمار الغربى .

وإذا كانت حركة المجلس الملى موجهة إلى الكنيسة ، فإن حركة الحزب الوطنى ، بقيادة مصطفى كامل ، كانت موجهة إلى الدولة والأحزاب الأخرى والاستعمار . وكان الحزب الوطنى ممثلا للاتجاه المحافظ فكريا ، والمتشدد وطنيا . ويلاحظ هنا ما يلى :

١ ـــ ناصر الاتجاه التحديثى القبطى حزب الأمة ومن بعده حزب الوفد ، وحاول السيطرة على الكنيسة وتحويل اتجاهها نحو التيار التحديثى المعاصر .

٢ ـــ تعلق الاتجاه المحافظ القبطى بالكنيسة ، وكان بعيدا نسبيا عن الصراع السياسى .

٣ ـــ تعلق الاتجاه التحديثى بين المسلمين ، بحزب الأمة ثم الوفد ، وكان بعيدا عن تقديم أفكار دينية للعمل السياسى .

٤ ـــ تعلق الاتجاه المحافظ الإسلامى بالأزهر ، ومن بعده الإخوان المسلمين ، وابتعد عن تقديم رؤية سياسية ، إلا من خلال حركة الإخوان .

٥ ـــ ناصر الاتجاه المحافظ الإسلامى ، الأميل إلى التحديث بقدر ما ، الحزب الوطنى ، وقدم رؤية سياسية ودينية للعمل العام .

ونلاحظ هنا المفارقة ، أو المقارنة . فالاتجاه السياسى الذى أقدم على توظيف الدين ، كان الاتجاه المحافظ فى الوسط الإسلامى ، والاتجاه التحديثى فى الوسط القبطى . فالاتجاه المحافظ الإسلامى ، كان يعانى من تضاؤل مكانته النسبية ، مع ازدياد تعلق النظام العام للدولة بالاتجاهات التحديثية . أما الاتجاه التحديثى القبطى ، فكان يجد الفرصة الملائمة للوصول إلى السلطة ، ولكنه كان يريد تأسيس شرعية للأقلية القبطية ، كما يريد حكم الكنيسة ، بجانب المشاركة فى حكم الدولة .

أما الاتجاه التحديثى الإسلامى ، فكان طريقه إلى الحكم متاحا ، ولا يحتاج إلى مزيد من التأكيد . والاتجاه المحافظ المسيحى ، كان بعيدا عن خط الدولة ، نظرا لاتجاهاته المحافظة ، ولم يكن لديه الفرصة أو الطموح للمشاركة فى الحكم ، فكان أميل إلى الابتعاد عن السياسة . ولهذا كان تركيز هذا الاتجاه ينصب على المشاركة فى إدارة الكنيسة ، ومقاومة التيار التحديثى القبطى ، وحركة المجلس الملى ، ويمثل هذا الاتجاه حبيب المصرى .

ظل الاتجاه الدينى السياسى ، ممثلا فى التيار التحديثى القبطى ، والتيار المحافظ الإسلامى ،

من خلال حزب الوفد بالنسبة للأول والحزب الوطني ومصر الفتاة بالنسبة للثاني . ولكن الصورة تغيرت بعد ثورة ١٩٥٢ ، وبعد حل الأحزاب ، حيث أصبحت معظم الاتجاهات لا تجد قنوات سياسية تعبر عنها .

وعندما فقد التيار التحديثي القبطي ، فرصة العمل السياسي ، والمكانة الحزبية ، خاصة بعد حل حزب الوفد ، تضاءلت قدرة هذا التيار وتأثيرة على الكنيسة . وهكذا بدأت حركة المجلس الملي في التراجع التدريجي ، خاصة منذ عهد البابا كيرلس السادس في الستينات ، وانتهت ازدواجية حكم الكنيسة ، حيث أصبحت السلطة في يد البابا والمجمع المقدس .

وفي بداية الخمسينات ، قامت حركة الأمة القبطية ، والتي سرعان ما واجهت قرار الحل . وهاجر عدد من المؤيدين لحركة المجلس الملي ، كما هاجر عدد من المؤيدين لحركة الأمة القبطية . ومع هؤلاء هاجر ، كما يرى ميلاد حنا [٣] ، عدد من الشباب الطموح ، الذي لم تسمح له ظروف مصر أن يحقق طموحه . ومن هؤلاء جميعا كان التكوين الغامض لحركة أقباط المهجر ، ممثلة في الجمعيات القبطية في أمريكا وأستراليا وكندا وأوروبا .

تتميز حركة أقباط المهجر ، بتكوين فريد ، من حيث ما تدعو له من أفكار ، قد تنطوي على قدر من التعارض ، وهي — في الواقع — خلاصة التأثر بالحركات القبطية السابقة ، برغم اختلافها وتعارضها . فحركة المجلس الملي جاءت من تيار يعارض التيار الذي جاءت منه حركة الأمة القبطية . ومع هذا كان لكلا التيارين تأثير واضح على حركة أقباط المهجر .

ويمكن إيجاز بعض ملامح حركة أقباط المهجر ، فيما يلي :

١ — تتميز بأنها حركة سياسية ، أكثر من كونها حركة دينية ، مثلها في ذلك مثل حركة المجلس الملي .

٢ — لا تحاول ربط الكنيسة بالتيار السائد في المجتمع ، مثل حركة المجلس الملي ، بل تحاول التأثير على الدولة واتجاهاتها ، بجانب التأثير نسبيا على اتجاهات الكنيسة ، نحو فكر سياسي طائفي .

٣ — تميل إلى الاتجاه المحافظ ، فيما يخص الأصول العرقية ، والجذور التاريخية ، ولذلك تنادي بمفهوم القومية القبطية ، والتميز القبطي ، مثلها في ذلك مثل جماعة الأمة القبطية .

٤ — تميل حركة أقباط المهجر إلى التيار التحديثي المعاصر ، مع التأثر بالبيئة الغربية ، التي تمثل بيئة المهجر ، مثلها مثل حركة المجلس الملي .

بهذا المعنى يتضح أن حركة أقباط المهجر تجمع بين التحديث والمعاصرة في أمور الحياة العامة ،

---

(٣) ميلاد حنا . نعم أقباط لكن مصريون . القاهرة : مدبولي ، ١٩٨٠ ، ص ٢٧ .

وبين المحافظة والسلفية فى أمور الأقباط والهوية الخاصة . وهى بذلك لا تقدم فكرا سياسيا أو فكرا دينيا ، بل تقدم فعلا سياسيا ومطالب سياسية . فالجانب التحديثى من هذه الجماعة ، يعبر عن طموحها ، وما حققته من مكانة ، كما يعبر عن جذورها الفكرية وانتماءاتها الطبقية الأولى . أما الجانب المحافظ من تفكيرها ، فيعبر عن مبررات مشروعها السياسى . فالدعوة إلى أفكار محافظة ، فيما يخص الدين والهوية ، هى المبرر المنطقى للمطالبة بحقوق الأقليات ، والمطالبة بالتمثيل النسبى للأقباط ، وبالتالى مطالبة أقباط المهجر بدور سياسى فى الحياة المصرية . وهذا الطرح المحافظ الطائفى ، يؤدى وظيفة هامة . فهو يعطى للحركة صبغة دينية ، ويلونها بملامح الفئة المضطهدة دينيا . وبهذا تجذب الحركة أقباط مصر ، من خلال اثارة ما قد يواجههم من مشكلات ، وأيضا إثارة الدول الغربية لتؤيد المطالب القبطية .

ومن الواضح ، أن تحديد اتجاه أقباط المهجر ، ليس أمراً هيناً . فهم فئة غير متجانسة ، حيث هناك من هاجر لعدم وجود عمل ، ومن هاجر برغم ثرائه ، ومن هاجر لإحساسه بالاضطهاد . وغيرهم . ولكن ، وفى المهجر ، يجمع بين الأقباط ، خاصة النشطين منهم ، نجاحهم فى دول المهجر ، أو انخراطهم فى حياة الغرب العملية لتحقيق النجاح . ومن هنا ، نفترض أن لهم اتجاها تحديثيا فى أمور الحياة العملية . ومن جانب آخر ، فإن حركة أقباط المهجر ، فى أدبياتها ، ركزت على الهوية القبطية ، ودور الأقباط والكنيسة ، كما ركزت على اضطهاد الأقباط ، وهنا يظهر العنصر المحافظ ، على مستوى قومى ودينى ، معبرا عن الاعتزاز بالقومية ، المصرية والقبطية ، ومعبرا عن الانتماء الدينى للكنيسة القبطية . وهو ما يمثل استمراراً لمشكلة لم تحل ، حيث يغلب على حركة أقباط المهجر ، الشعور بأن الهجرة لم تكن اختيارية . لهذا فالجانب التحديثى ، يعبر عن نفسه فى النجاح العملى . أما الجانب المحافظ ، فيعبر عن نفسه ، فى الرغبة فى تأكيد الذات ، والهوية المفقودة فى دول المهجر ، وكذلك الرغبة فى نصرة هذه الهوية ، التى يغلب عليها مشاعر الاضطهاد .

وهكذا يكون الطرح الفكرى أو الشعارات ، وسيلة لحركة سياسية تحاول الوصول إلى مقاعد الحكم . وتكون الحركة ، كما أشرنا فى كتاب سابق [٤] ، ممثلة لحكومة المنفى ، إن لم يكن بالمعنى السياسى ، فعلى الأقل بالمعنى النفسى .

ومع السبعينات والثمانينات ، أصبحت الأرض ممهدة مرة أخرى لقيام حركات سياسية ، ذات طرح دينى ، ومنها كانت حركة أقباط المهجر . وكان لسياسة السادات دور كبير فى إتاحة الفرصة لهذه الحركات ، سواء لوضوح العنصر الدينى فى خطابه السياسى ، أو لفتح

---

(٤) رفيق حبيب . الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر .القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٩٠ .

باب الحراك الاجتماعى ، مما أدى إلى الإسراع بمعدل ظهور الحركات والتيارات الجديدة . وكما ظهرت حركات سياسية دينية بين الأقباط ، ولكن فى المهجر ، ظهرت حركات سياسية دينية بين المسلمين ، ولكن فى مصر .

ولعل النموذج الهام والمتميز ، هو حركة التغير الإسلامى لحزب العمل الاشتراكى ، أو ما يمكن أن نسميه الانقلاب الداخلى لحزب العمل ، والذى وجد طريقه فى عام ١٩٨٩ . ففى عام ١٩٨٧ ، وفى مواجهة انتخابات مجلس الشعب ، تحالف حزب العمل وحزب الأحرار مع الإخوان المسلمين . وكان هذا هو التحالف الثانى ، فى الحقبة المعاصرة ، للإخوان المسلمين ، حيث كان التحالف الأول لهم مع حزب الوفد فى انتخابات عام ١٩٨٤ . وإذا كان التحالف الأول بين الإخوان والوفد ، لم يثمر عن أى تغيير لأى منهما ، فإن التحالف الثانى لهم انطوى على الكثير من التغيير لطرفيه ، الإخوان والعمل خاصة . فحركة الإخوان أصبحت أكثر انخراطا فى الحياة السياسية المصرية ، بكل جوانبها وصراعاتها ، وحزب العمل ، تحول من حزب اشتراكى علمانى ، إلى حزب إسلامى . وهنا استعاد حزب العمل التجارب السابقة ، وأعاد إحياء تجربة مصر الفتاة ، وهى فى النهاية تجارب السياسيين عندما يطرحون فكرا دينيا .

وعلى رأس حركة الانقلاب ، يقف المفكر والسياسى عادل حسين ، المخطط الاستراتيجى ، والمفكر الأيديولوجى لحركة الانقلاب . ومثل آخرين ، يعد تاريخ عادل حسين الفكرى حافلا بالتطورات ، فهو يسارى سابق ، وإسلامى حالى . والنقطة الفاصلة ، أو الذروة ، كانت كتابه نحو فكر عربى جديد [*] . وفيه قدم فكرا إسلاميا يساريا ، يقوم على إعادة تأصيل الفكر اليسارى ، وإعادة إحياء التراث الدينى ولكنها كانت محاولة ، وفى بدايتها ، ثم تغلبت السياسة على الفكر . وأيا كان الموقف من كتاب عادل حسين ، فالطرح السياسى له تغير عن الطرح الفكرى .

هنا أصبح الخطاب السياسى واضحا ، فهو دعوة لكل التيارات الإسلامية لكى تتحالف مع حزب العمل الاشتراكى ، ليصبح الحزب الإسلامى ، والمعبر عن مختلف فصائل الحركة الإسلامية . وفى هذا تطوير للحركة الإسلامية داخل إطار من الشرعية ، كما فيه محاولة للوصول إلى مقاعد الحكم . فما قدمه عادل حسين من فكر ، خاصة فى كتابه المشار إليه ، كان يمثل محاولة لتطوير الحركة والفكر الإسلاميين ، ولكن ماقدمه من خلال الانقلاب الحزبى ، وكتاباته فى جريدة الشعب . فيه محاولة واضحة لكسب ود الحركات والفصائل الإسلامية ، وبالتالى كسب تأييدها .

(*) القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ .

من الشعبية إلى السلطة

إن العلاقة بين الأثرياء والفقراء ، ليست علاقة بسيطة أو ذات احتمال واحد . وفى أحيان معينة ، تكون العلاقة قائمة على العداء المستمر ، أو تكون قائمة على الانعزال السلبى . ولكن فى أحيان أخرى ، تقوم علاقة ترابط بين الأثرياء والفقراء . ومن أهم العوامل التى تربط بين الأغنياء والفقراء ، هو إحسان الأول على الثانى . والإحسان والمساعدة من قبل الغنى ، يكسبه رضى الفقير ، ويقلل من احتمال تمردُ الفقراء .

ومساعدة الغنى للفقير ، تأخذ العديد من الصور ، تبعا لموقف كل منهما . ومن أهم أشكال الإحسان ، الشكل الدينى . وتوصى الأديان الغنى بمساعدة الفقير ، والمعنى المقصود من ذلك ، هو مشاركة الغنى للفقير فى مشاكله وعدم استحواذ الغنى على القدرة المالية والتى قد تزيد عن حاجته . ومساعدة الفقراء بالمعنى الدينى ، هى تشريع لإعادة التوزيع النسبى للثروة .

ولكن هل يطبق الإحسان بالمعنى الدينى ؟ فالمضمون الدينى لمساعدة الآخرين ، هو فى الحقيقة ليس إحسانا ، فهو لا يشمل تعطف الغنى ، ولا يشمل ابتزاز الفقير . وينحصر المعنى الدينى الحقيقى فى مساعدة الآخرين ، ومشاركة كل فرد لمشاكل الآخر ، سواء من جانب الغنى ، أو المتوسط ، أو الفقير . وهنا تصبح المساعدة عطاء ، غير مشروط ، وليس له مقابل ، فهل هذا ما يحدث ؟

فى بعض الأحيان ، يأخذ العطاء والمساعدة ، صورا دينية فى المظهر ، وغير دينية فى المضمون . وهنا يصبح المال وسيلة تحدد العلاقة بين الأغنياء والفقراء ، بأسلوب يتفق مع مصالح الأغنياء . ويوظف الدين ، لكى يقنع الفقراء بأن يتقبلوا الأغنياء . ويصبح للإحسان النابع من التدين ، وظائف لم تكن من صلب المعنى الدينى للعطاء ، ومنها :

١ ــ إظهار التدين من قبل الغنى .

٢ ــ مساعدة الفقير بالمال لكى يرتبط بالغنى ، ويظل فى احتياج إليه .

٣ ــ إقناع الفقير بأن الغنى من الله .

٤ ــ وبالتالى يقنع بأن الفقر يتفق مع مشيئة الله .

٥ ــ يقبل الفقير فقره ، وغنى الآخر ، باعتبار ذلك إرادة الله .

٦ ــ يؤدى ذلك إلى بعد الفقراء عن التمرد ، لأنه سيكون تمرداً على الله ، أيا كانت الظروف ، والظلم الواقع عليهم .

٧ ــ تأييد الفقراء للغنى المحسن (المحسن الكبير) .

٨ ــ يصبح الفقراء قوة تساند المكانة الاقتصادية والسياسية للغنى .

وهكذا تختلط العديد من المعانى ، ومنها الإحسان والمساعدة والعطاء والإيمان والقدر

والقوة والمكانة ، لتصنع هذه العلاقة المتميزة ، بين الأغنياء والفقراء . وقد يصبح الطريق إلى مقعد فى السلطة ، مارا بتقديم الإحسان للفقراء وتقديم المساعدة للمشروعات والمؤسسات الدينية . وتزداد هذه الظاهرة فى المناخ الرأسمالى ، ففى النظم الأخرى ، مثل رأسمالية الدولة أو الديكتاتورية الشيوعية ، تكون السيطرة لطبقة أو فئة ، ويكون الوصول إلى الحكم ممهدا على أساس الانتماء الطبقى أو المهنى .

ولا تأخذ هذه الظاهرة الأشكال البسيطة لتقديم الإحسان المالى أو العينى فقط ، بل تتعدى ذلك لتصل إلى أشكال أكثر ثباتا واستمرارية . ويتضح ذلك فى الدعم المالى لمؤسسة ، أو لإنشاء مؤسسة لتقديم المساعدة والإحسان إلى الآخرين . ويبرز الدور الهام للمؤسسات الخيرية الدينية ، والمدارس الدينية ، والمستشفيات الدينية .

ومنذ فترة مبكرة ، وخاصة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، تزايدت ظاهرة الجمعيات الدينية الخيرية . وفيها وجد أبناء الطبقة العليا فرصة لتحقيق المكانة المجتمعية . فهى أولا : فرصة لممارسة دور مجتمعى عام ، وتحقيق الهوية والذات . فمن خلال هذه المؤسسات أتيح لأبناء الطبقة العليا ، تنظيم طاقاتهم داخل مؤسسات خاصة ، لا ترتبط بوظيفتهم السياسية فى المجتمع ، بل تتميز بالاستمرارية والثبات . ومن داخل هذه المؤسسات ، تتبلور بعض الجماعات الثرية فى تنظيم له الشرعية ، وله الوجود المادى (الاسم والمقر وغيرهما) . ومن داخل هذه المؤسسة يتاح التعامل المباشر مع المجتمع ، خاصة الفئات الأقل حظا فى الحياة . وتصبح المؤسسة إطارا رسميا يجمع الأغنياء والفقراء ، ويحدد مشروعية العلاقة بينهم ويعطى لها الاستمرارية .

وتحولت المؤسسات الخيرية ، إلى مؤسسات شبه سياسية ، وأصبحت تجمع النخبة السياسية والاقتصادية . وتتعدد الأشكال وتتباين ، فهناك مؤسسات اجتماعية وأخرى تعليمية ، وثالثة صحية ، وغيرها أدبية وفنية وترفيهية . وأصبح نمطا مميزا للأغنياء ، أن ينتموا إلى مؤسسات تطوعية وخدمية ، بجانب عملهم الأساسى . وظهر بوضوح ، فى الطبقة العليا ، ميل السيدات إلى ممارسة العمل الخيرى ، بجانب اشتراك الأزواج معهن ، وتقديمهم للدعم المالى .

كل هذه الأشكال من المؤسسات والتنظيمات ، أصبح لها دور كبير ، فى تأكيد العلاقة والارتباط بين الأغنياء وأصحاب السلطة من جانب ، وأبناء الطبقة الوسطى والمثقفين والفقراء من الجانب الآخر . بالإضافة إلى قيام هذه المؤسسات بدور هام فى ترابط الطبقة العليا معا ، مثل الترابط بين الأثرياء وأصحاب السلطة والحكام .

ولكن يلاحظ أحيانا ، أن المؤسسات التى تجمع الأثرياء وأصحاب السلطة تكون فى شكل

نوادٍ اجتماعية . أما المؤسسات التى تجمع الأثرياء والطبقة الوسطى فتكون فى شكل مؤسسات ثقافية وأدبية . والمؤسسات التى تجمع الأثرياء والفقراء يغلب عليها الشكل الدينى . كما نلاحظ ازدياد هذه المؤسسات قبل الثورة ، وانحسارها فى فترة الحكم الناصرى ، حيث تجمعت السلطة فى أيدى الطبقة الحاكمة ، ثم عودة هذه المؤسسات للظهور منذ الانفتاح الاقتصادى ، والذى فتح الباب أمام فئات وطبقات أوسع ، لتشارك فى الحكم بأسلوب أو آخر .

وعندما نتحدث عن المؤسسات ، لا يعنى ذلك تركز النشاط داخل مؤسسة فقط ، ولكن يمكن أن يوجد نفس النشاط بصور فردية متفرقة ، أو بصورة جماعية لا تتبلور فى مؤسسة رسمية . فالمهم هو مضمون العلاقة ، والطريقة التى تتحقق بها . فالعلاقة بين الأثرياء وأصحاب السلطة ، تقوم على التعاون والتحالف ، لما بها من ندِّية . أما العلاقة بين الأثرياء والطبقة الوسطى ، فتقوم على كسب ود الطبقة الوسطى وتأييدها وارتباطها بالطبقة الأعلى ، بجانب تجنب ثورتها وتمردها . والعلاقة بين الأثرياء والفقراء ، تقوم على التبعية والسيطرة ، لعدم وجود أى قدر من الندية ، بجانب اتقاء خطر ثورة الفقراء ، أو هوجة الفقراء بتعبير أدق .

وتأخذ هذه العلاقات أشكالا متعددة ، ومنها الأشكال البسيطة ، مثل مغالاة الغنى فى أجر الحرفى ، أو البقشيش ، ومنها الاهتمام المعنوى والمادى بأصحاب الرأى والفكر . ويوجد هذا السلوك فى صورة دينية ، أو فى صورة عامة . ولكن الصورة الدينية تتميز بقوة تأثيرها على الآخرين . ومن هنا كانت المبالغة فى إظهار التدين من جانب بعض الأثرياء وأصحاب السلطة . وتزايدت صور إظهار التدين العلنى ، من التردد على أماكن العبادة ، إلى وضع الكتب الدينية فى السيارات إلى المسابح الذهبية ماركة « كارتيه » ، إلى الحجاب ماركة « بيير كاردان » .

لعل بعضنا يتصور فى ذلك ، هجوما على تدين وإيمان الأغنياء ، والتعميم هنا غير صحيح . فهناك فرق كبير بين الإيمان والتدين ، وبين التمادى فى إظهار التدين بصورة علنية . فالمؤمن غير مكلف بإعلان تدينه لكل الناس ، ولا يطلب منه لكى يصح إيمانه ، أن يعلنه فى رمز عيانى ، أو يجسده فى شيء يراه الناس . وبالتالى هناك فرق بين التدين ، وبين التباهى بالتدين .

ويلاحظ أن إظهار التدين ، كمحاولة لإقناع الآخرين ، بأمر غير حقيقى ، أو كمحاولة لجذب رضا الآخرين وتأييدهم ، يختلف عن الجهر بالتدين ، كنوع من الدعوة . فهناك فرق بين من يعلن تدينه ظاهريا ، حتى يجذب أموال الآخرين ، ومن يعلن تدينه لأنه يريد

إقناع الآخرين بفكره ، ويريد إظهار هذا الفكر وتأكيده . ففى الحالة الأولى نكون بصدد توظيف للتدين ومظاهره ، أما فى الحالة الثانية ، فنكون بصدد الدعوة ونشر الفكر .

ولنقترب من توظيف الدين والمال معا ، فنجد أن السائد إعطاء صبغة دينية للعلاقة بين الغنى والفقير . وهذه الصبغة تقوم على توظيف بعض المفاهيم الدينية ، مثل إرادة الله وقضائه ، والتواكل ، والبركة وغيرها من المفاهيم . وهنا تتحول علاقة التبعية بين الغنى والفقير ، من علاقة تنبع من الظلم الاجتماعى إلى علاقة تقوم على قضاء الله . فالغنى والفقير كلاهما تتحكم فيه قوى أعلى منه ، ثم يصبح موقع كل منهما من السلطة والنفوذ قضاء أيضا . وبهذا يتقبل الفقير سلطة الغنى ، ويعتبرها جزءاً من حتمية الواقع .

ولكن منذ السبعينات ظهرت ملامح جديدة للعلاقة بين الأعلى والأدنى ، حيث أصبحت الصبغة الدينية غالبة على العلاقة بين الطبقة العليا ، و الطبقة الوسطى ، وحتى شرائحها العليا . فظهرت شركات توظيف الأموال ، والمدارس الدينية ، والمؤسسات التجارية الدينية ، والشركات التجارية الدينية . وبمعنى آخر ظهرت نسخة دينية لمعظم دروب النشاط المجتمعى ، وانقسم المجتمع إلى مؤسسات عامة ، ومؤسسات إسلامية ، ومؤسسات مسيحية .

وفى توظيف الأموال ، جمع البعض أموال الطبقة الوسطى ، وصغار الملاك والتجار ، وتحولت أرباح المال إلى فئة محدودة . فكأن المال الذى تجمع لدى الطبقة الوسطى ، من عملها فى الدول العربية ، ومن نشاطها الحر والتجارى ، قد وجد القناة التى تعيد تجميعه ، ثم تحوله إلى الطبقة العليا ، أو إلى فئة محدودة من الطبقة الوسطى ، تصل من خلال تجميعها للمال إلى الطبقة العليا . وكانت الشرعية الحقيقية وراء القدرة على جذب المال ، هى الشعارات الدينية .

وفى سبيل تجميع المال والقوة والشعبية لفئة محدودة ، كانت عملية تديين الدنيوى ، ودنيوية الدين . لعل البعض حاول تطبيق إيمانه فى سلوك اقتصادى ، لكى يحول النشاط الاقتصادى إلى قواعد ومعايير دينية ، ولكن الا يرى القارىء ، أن التوظيف الإيجابى للدين ، كان أقل انتشارا ، من الاستغلال السلبى للدين ؟ وأيا كانت محاولات تديين النشاط العام ، ومدى إيجابيتها كعملية لتغيير قيم السوق ، لترقى لمستوى القيم الإيمانية ، وأيا كانت نسبة الإيجابى والسلبى ، فتبقى فى النهاية حقيقة أنه من خلال الشعار الدينى أعيد توزيع الثروة والسلطة .

وشركات توظيف الأموال ، لم تخلق ظاهرة ، بل اتجهت إلى توظيف ظاهرة ، واستغلالها والاستفادة منها . فالظاهرة جاءت قبل توظيف الأموال ، وهى تمثل التركيب الاجتماعى الأساسى . أما شركات توظيف الأموال . فهى التى عملت من خلال الظاهرة ، ومن خلال توظيف خصائصها . و لم تكن الظاهرة إلا تلك التركيبة الاجتماعية ، الممثلة للطبقة الوسطى ،

محدودة الدخل ، والتى حققت دخلاً مرتفعاً ، فى صورة أجور مميزة من خلال عملها فى الدول العربية ، وأصبحت هذه الدخول . تمثل فرصة لتحسين مستوى المعيشة ، أكثر من كونها رأس مال يتيح خلق طبقة من رجال الأعمال ، لذلك حاولت هذه الفئة ، توظيف مدخراتها ، لكى تؤمن حياتها ، وتوفر مستوى جيداً لها ، ولأبنائها من بعدها .

وكان الاتجاه الواضح لهذه الفئة ، نحو تأكيد القيم الدينية ، نابعاً من شيوع التمسك بالقيم الدينية لدى الطبقة الوسطى ، ومن مناخ الصحوة والإحياء الدينى ، وكذلك من مناخ العمل فى دول يغلب عليها التركيب الدينى . فأصبح لهذه الفئة ، اتجاه واضح نحو التمسك الدينى ، ونحو إدخار المال المتحصل من عملها فى الدول العربية ، بصورة تدر عائدا جيدا . وكان أصحاب شركات توظيف الأموال ، هم السباقين إلى توظيف هذه الظاهرة . فوظفوا المشاعر الدينية ، والاحتياجات المادية ، معاً . ولكن المبالغة فى الربح ، أدت إلى قدرة أكبر على توظيف الاحتياجات المادية ، لذلك إستطاع أصحاب شركات التوظيف ، جمع مدخرات من تميز بالتمسك الدينى مع الاحتياجات المادية ، ومن لم يكن له احتياج سوى الاحتياج المادى .

ومن أهم ملامح اعادة توزيع الامكانيات المادية والبشرية والسياسية ، كان هذا التوزيع الطائفى للقطاع الاقتصادى المصرى . ولعل أهم صور هذه النزعة الطائفية ، هى تلك الشركات الإسلامية التى لا يعمل بها إلا المسلم ، وتلك الشركات القبطية التى لا يعمل بها إلا المسيحى .

وتقوم تلك الشركات بوظيفة اجتماعية تحتاج إلى التوقف عندها بحذر . فصاحب الشركة يحتمى فى الإطار الدينى ، ويجمع الكفاءات ، التى تتفق معه فى الدين من حوله ، ويكسب إحساسها بالانتماء للمؤسسة ، وكأنه انتماء إلى الدين نفسه . وهكذا قد تخرج من الشركات الطائفية ، نماذج لتكتلات دينية سياسية ، تحاول أو قد تحاول ، تحقيق السلطة والمكانة السياسية فى المجتمع . وهو ما حدث بالفعل ، حين تحولت شركات توظيف الأموال الإسلامية إلى حكومة الظل [٦] . فماذا عن الشركات القبطية ؟

إذا عدنا إلى حركة المجلس الملى ، منذ نهاية القرن التاسع عشر ، سنجد أن الصفوة القبطية ، كانت تركز على إدارة الكنيسة من خلال المجلس الملى ، كما كانت تهتم اهتماما واضحا بانتخابات البطريرك . وتركزت محاولاتها فى تأييد أو فرض الشخص الموالى لها ، والمؤيد لاتجاهاتها الدينية والاجتماعية والسياسية ، لكى يصل إلى الكرسى البابوى . ولعل ما حدث فى انتخابات البطريرك ، فى أعوام ١٩٢٨ و١٩٤٦ و١٩٥٠ ، يعد أصدق دليل على

---

(٦) رفيق حبيب . الاحتجاج الدينى ، مرجع سبق ذكره .

ذلك[٧] . حيث كانت الصفوة ترشح شخصا معينا ، وتعلن تأييدها له ، وتحارب من أجل انتخابه ، سواء بالتأييد العلنى ، أو بمحاولة تغيير أسلوب الانتخاب ، أو بطلب تدخل الدولة أو القوى السياسية لصالحها . ووصل الأمر إلى تغيير القانون الكنسى ، والتقليد السائد ، لكى يسمح للمطران أن يصبح البابا ، وهو ما يتعارض مع التقليد الكنسى الأرثوذكسى ، حتى إن أول مطران يصل إلى الكرسى البابوى ، كان البابا يؤنس ، وهو البابا الـ ١١٣ فى تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية .

يتضح من هذا ، أن الصفوة القبطية تتجه إلى حكم الكنيسة ، كجزء من اتجاهاتها إلى المكانة السياسية العامة ، وفى الوقت الحالى ، ومنذ السبعينات ، تظهر حركات جديدة ، جماعية أو فردية تقترب من النموذج السابق .

ونلاحظ اتجاها لدى بعض أثرياء القبط ، والذى يجمع بين عدد من العناصر الهامة ، ومنها :

١ ـــ إقامة شركات طائفية ، يملكها الأقباط فقط ، أو بنسبة غالبة .

٢ ـــ يعمل بهذه الشركات أغلبية قبطية .

٣ ـــ التفاف الشباب حول أصحاب الشركات ، باعتبار أنهم يوفرون لهم فرص العمل وتحقيق الطموح .

٤ ـــ تعضيد أصحاب الشركات للأنشطة المسيحية .

٥ ـــ تقديم الأثرياء تبرعات سخية للكنيسة .

وهكذا يتحالف الأثرياء والكنيسة والشباب ، ويفتح الطريق أمام الأثرياء لتحقيق الشعبية والمكانة والدور السياسيين ، كما قد يفتح لهم طريق لحكم الكنيسة .

الدين واليمين البرجوازى

تمادى بعض مفكرى اليسار ، فى الربط بين الدين والاتجاه اليمينى الرأسمالى . وهو تمادٍ قد يبرره وجود أو انتشار حركات دينية رأسمالية . ولكن هذا البعض تجاهل الفرق بين التطبيق وجوهر العقيدة ، كما تجاهل الحقيقة الدينية الهامة ، والتى تنطبق على الإسلام والمسيحية ، وهى رحابة الفكر الدينى ، وقابليته للتعددية ، داخل الإطار العام لجوهر العقيدة . ولهذا تتزايد ، فى الوقت الراهن الاتجاهات الدينية اليسارية ، الإسلامية والمسيحية ، فى العديد من الدول . لتؤكد أن الاتجاه الدينى اليمينى أو اليسارى ، هو محصلة التفاعل بين الفكر الدينى والواقع ، وبالتالى هو محصلة تطبيق التدين فى ظروف معينة ، ومن قبل فئات محددة .

---

(٧) ايريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٦ أ ، ج ٦) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٥ .

بهذا يصبح الحديث عن الاتجاه الدينى الرأسمالى حديثا عن أحد تطبيقات الدين ، وليس حديث عن الدين نفسه . كما أن الحديث عن الاتجاه الدينى اليسارى ، هو حديث عن أحد التطبيقات الدينية ، وليس عن الدين . والحق أن الفرق بين هذا الاتجاه والآخر ، يتركز فى تأكيد الحركة على مجموعة قيم دينية ، أو على مجموعة مفاهيم معينة . وهو أيضا فرق فى كيفية توظيف الدين اجتماعيا . وفى كل تطبيق ، ونظرا للطبيعة البشرية ، نجد السلبيات والإيجابيات ، وهى نتاج تحيز الفرد أو المجموعة ، سواء فى التفسير أو فى التطبيق .

وبهذا يبقى الدين إطارا شاملا لمختلف فئات المجتمع وطبقاته ، ويبقى مصدر القيم التى تتسع لتشمل الجميع ، عبر المكان والزمان والإنسان . ولعل المحك الحقيقى لمدى قرب اتجاه ما من أصول الفكر الدينى ، أو مدى التزام التفسير الفقهى واللاهوتى لحدود الجوهر الدينى ، لعل هذا المحك يكمن فى الفصل بين القيم الدينية كهدف نهائى للدين ، وبين مصلحة الفرد كهدف نهائى له . وكذلك يكمن هذا المحك ، فى التفرقة بين تفسير النصوص الدينية ، وتأكيد الفرد على اتجاهاته الخاصة .

فكلما استطاع الفرد ، أو الحركة ، أن يميز بين حدود الفكر الدينى وأهدافه من جانب ، وبين حدود الفكر الشخصى والاجتماعى الخاص وأهدافه ، استطاع أن يوظف الدين دون أن يستغله . ومع هذا التمييز ، يصبح الصراع بين الحركة والمجتمع ، أو بين اتجاه وآخر ، صراعا حول رؤية الفرد أو الجماعة ، دون أن يتحول إلى صراع حول من أحق بتفسير النص الدينى ، ودون أن يفسر البعض الصراع ، بأنه ليس مع أشخاصهم ، ولكن مع الدين نفسه . وبهذه التفرقة نتجاوز الخلط بين حدود الإنسان وحدود الجوهر الدينى .

وفى الحركة الدينية الرأسمالية ، يظهر التقسيم الرأسى للمجتمع بدلا من التقسيم الأفقى له . وربما كان ذلك أحد العوامل الهامة التى جعلت الارتباط بين الحركة الدينية والاتجاه الرأسمالى يتزايد . وهو أيضا أحد الأسباب التى دفعت اليسار إلى البعد عن الفكر الدينى ، لأنه يغير من التقسيم المجتمعى ، مما يؤدى إلى إنهاء المضمون الفكرى والسياسى لليسار .

فاليسار يقسم المجتمع إلى طبقات أفقية ، تبدأ بالطبقة العليا (البرجوازية الكبيرة) ، ثم تليها الوسطى (البرجوازية الصغيرة) ، ثم تتبعها الدنيا (البروليتاريا) . ويقوم هذا التقسيم على افتراض أساسى ، بأن الصراع الطبقى هو المحرك للأحداث والتاريخ ، وأنه يحدث بين الطبقات ، أى بين الأعلى والأدنى . ويميل اليسار إلى الطبقات الأدنى ، بل وينبع منها ، فهو غالبا ما يعبر عن الطبقة الوسطى فى تحالفها مع الطبقة الدنيا ، ضد الطبقة العليا .

أما الاتجاه الرأسمالى فيقسم المجتمع إلى الطموحين ، وغير الطموحين أو الحاقدين . فالطموحون هم الفئة الثرية ، وصاحبة المكانة والنفوذ السياسى ، وأيضا هم الفئة الأقل حظا ،

ولكنها تعمل للوصول إلى الطبقة الأعلى ، وبالتالى تتعاون وتتحالف مع الصفوة الحاكمة.. وبالتالى يصبح التقسيم اليمينى للمجتمع ، ليس أفقيا بل رأسيا . فالطبقة الطموحة ، والتى تحركها الرغبة فى الوصول إلى النجاح السياسى والاقتصادى ، هى فئة من الأشخاص ، ذوى الملامح الخاصة ، نفسيا وفكريا وسلوكيا ، وهم بالتالى فئة من كل طبقة . وهكذا يقسم المجتمع رأسيا إلى طبقتين ، الأولى لأصحاب الطموح ، والثانية لفاقدى الطموح . وبالطبع سنجد أن الفئة الأولى تشمل كل الشرائح الأعلى ، فهى تشمل من يملك ، ويطلب المزيد ، أو من لديه الإمكانية ليملك ، ثم تشمل الفقراء الذين برغم فقرهم يراودهم الأمل فى الوصول إلى القمة . أما الفئة الثانية ، فهى تشمل بالضرورة من يملك القليل ، أو من لا يملك ، وهم الفئة التى تعجز عن تغيير ظروف حياتها ، سواء برغم طموحها أو مع فقدها للطموح .

وهكذا نجد اليسار الدينى يؤكد على الوظيفة الاجتماعية الثورية للدين ، فهو لديه القوة المحركة ضد الظلم الاجتماعى والسياسى . فى حين يؤكد اليمين الدينى على الوظيفة الفردية للدين ، فهو لديه القوة والطاقة التى تعين الإنسان على تحمل الواقع وما به من مشكلات ، كما أنه مصدر الثقة بالنفس وبقضاء الله ، مما يدفع الفرد للحراك والطموح ، مؤمنا باحتمال تحسن أوضاعه ، وراضيا بها إن لم تتحسن .

فيكون التقسيم اليسارى الدينى أفقيا ، والتقسيم اليمينى الدينى رأسيا . ويتحول أحيانا التفسير السياسى إلى تفسير دينى ، فيصبح الظالم بالنسبة لليسار كافرا ، ويصبح المعادى للرأسمالية بالنسبة لليمين كافرا . وهنا تختلط حدود الإنسان والحركة بحدود الدين ، فيُشهر سلاح التكفير ، بدلا من إشهار سلاح القيم الدينية الأصيلة . فبدلا من الدعوة إلى القيم الدينية ، نجد الدعوة إلى تكفير الآخر وتصفيته جسديا أو معنويا .

والحقيقة ، أن السلاح الذى يستخدمه كل تيار ، يعبر عن موقعه من الواقع وفيه ، ويعبر عن موقف الآخرين منه . فإذا كان اليسار الدينى ، يقسم المجتمع أحيانا أفقيا ، إلى ظالم ومظلوم ، أو حاكم ومحكوم . فهذا اليسار الدينى نفسه ، قد يقسم المجتمع رأسياً ، إلى من يقبل منطلقه الدينى ، ومن يرفضه . وذلك لأن اليسار الدينى ، عندما يجد أن الهجوم القوى عليه ، ليس بسبب يساريته ، بل بسبب دينيته ، عندئذ يصبح الصراع حول الفكرة الدينية ، والتقسيم نابعاً من الفكرة الدينية . وبنفس هذا المعنى ، قد نجد بعض اتجاهات اليسار العلمانى ، تتغاضى عن التقسيم الأفقى ، وتميل إلى التقسيم الرأسى ، فتقسم المجتمع لمن يقبل ومن يرفض علمانيتها ، وذلك عندما يكون الصراع حول فكرة العلمانية ، هو الصراع السائد والأقوى . وهو يماثل ما نجده فى مختلف التيارات الوطنية ، والتى قد تقسم المجتمع ــ مثلا ــ إلى الوطنيين والعملاء أو المتغربين ، ويصبح اليسار الوطنى مع الرأسمالية الوطنية ، عندما

يكون الصراع حول سيطرة الغرب ، أو الاستعمار ، وهكذا .

هناك ـــ إذن ـــ تقسيم ينبع من الفكرة نفسها ، ومن أيديولوجية التيار نفسه . ولكن هناك أيضا ، تقسيم آخر ، ينبع من ظروف الواقع ، وقد يعارض أيديولوجية التيار ، ولكنه يلائم المنطق السياسى فى التعامل ، ويلائم طبيعة الصراع . أى أن تصنيف المجتمع (تقسيمه) ، قد ينبع من الفكرة نفسها ، أو قد ينتج من الصراع القوى السائد فى المجتمع .

من جانب آخر ، يسود التقسيم الثنائى فى الفكر الدينى ، من حيث جوهر مضمون الرسالة الدينية . فمن وجهة نظر دينية صرفة ، ينقسم المجتمع ، أو أى جماعة ، إلى من يقبل الدين (المؤمن) ، ومن يرفض الدين (الكافر) . وهو تقسيم يتبع جوهر العقيدة الدينية ، أى الإيمان بالله ورسله . ولكن تقسيم الإيمان / الكفر يستخدم عادة فى إطار أشمل وأعم من المعنى المراد به . فهو تقسيم يخص الإعلان العلنى المباشر للفرد . من حيث موقفه من العقيدة الدينية ، فمن يقبلها ، يختلف عمن يرفضها . وبالتالى ينقسم الناس إلى فئتين ، ولكن داخل كل فئة تتعدد المذاهب . فتختلف الأسباب والمبررات التى تدعو فريقا إلى رفض الدين ، كما تختلف الأسباب التى تدعو فريقا آخر لقبوله ، والأهم تختلف اتجاهات من يقبل الدين ، ومنها تخرج التيارات الفكرية الدينية .

ولكن تعميم استخدام ثنائية الإيمان / الكفر ، دفع بعض التيارات إلى استخدام التكفير ضد من يختلف معهم فى الرؤية الدينية ، ومن يختلف معهم فى المصالح الطبقية والسياسية ، بجانب من يرفض الدين فعلا . لهذا ظهر الاستخدام التصنيفى للدين ، ومنه ساد التصنيف الرأسى للمجتمع . فاليمين الدينى ، عندما يقسم المجتمع رأسيا ، يضع الغنى المؤمن مع الفقير المؤمن ، كما يضع الغنى الرافض للدين مع الفقير الرافض للدين .

والتقسيم الرأسى الثنائى ، لا يرتبط فقط ، بوجود طرف دينى فى الصراع ، أى لا يرتبط بالضرورة بالفكرة الدينية . فالتقسيم الرأسى الصراعى للمجتمع ، يعبر فى الأصل ، عن الازدواجية الثقافية . أى يعبر عن وجود أكثر من منبع ثقافى ، وأكثر من توجه تربوى وتعليمى ، وبالتالى أكثر من إطار فكرى سائد . وفى حالة الازدواجية الثقافية ، يظهر فى المجتمع ، إطاران فكريان ، لكل منهما تميزه الخاص ، وملامحه الخاصة . وكذلك لكل منهما التشكيلة الاجتماعية الخاصة به ، والتى عادة ما لا تتكون من طبقة واحدة ، ولكن من أصول ثقافية وحضارية واحدة ، تكون سائدة لدى الشرائح الطبقية . بهذا يصبح فى المجتمع ، بجانب طبقاته ، تكوين ثقافى عام ، يقسم المجتمع رأسيا ، تبعاً للانتماء الثقافى والحضارى ، وتبعاً للملامح القيمية والسلوكية . وبهذا فإن التقسيم الرأسى يوجد ، مع الازدواجية الثقافية ، سواء فى وجود جانب دينى ، أو فى عدم وجوده .

وفى الإطار المصرى ، كانت ولا تزال ، الازدواجية الثقافية ، النابعة من تجربة القرن التاسع عشر ، تلعب دوراً فى المجتمع . وهى تقسمه رأسيا إلى تكوين ثقافى مدنى تحديثى علمانى ، وتكوين دينى تراثى أصولى . فالازدواجية الثقافية نفسها ، تجعل فى المجتمع شقاً رأسياً ، فنجد فى كل تكوين ثقافى ، أكثر من انتماء طبقى . ومع هذه التقسيمة الرأسية ، يصبح نفى الآخر سائدا ، ويأخذ أشكالا متعددة منها الاتهام بالكفر والرجعية والعمالة وغيرها .

ولكن كيف يقسم المجتمع فعلا ، طبقا لهذا التقسيم الرأسى ؟ إن أساس التقسيم ، ليس هو الإعلان الواضح والمباشر من كل شخص عن موقفه الدينى ، ولكن غالبا ما يكون أساس التصنيف قائما على المصالح والاعتبارات الاجتماعية . ولأن التقسيم رأسى ، وبالتالى يضع الغنى مع الفقير ، والقوى مع الضعيف ، لذلك تتحدد المصالح بناء على موقف الغنى والقوى ، وليس بناء على موقف الفقير والضعيف .

وهكذا ، قد ينقسم المجتمع إلى من ينتمون إلى الطبقة العليا ، ومعهم من يتبعهم فى جانب ، ومن يقفون ضد مصالح الطبقة العليا فى جانب آخر . وبهذا يمكن أن نقسم المجتمع إلى قسمين ، كل منهما قد يشمل العديد من الفئات من الطبقات المختلفة للمجتمع ، ولكن كل قسم له مصالحه الخاصة . والمهم هنا ، أن كل قسم قد يضم الأغنياء والفقراء ، وأبناء الطبقة العليا والوسطى والدنيا . أى أن كل قسم يضم داخله أصحاب انتماءات مختلفة ، والأكثر أهمية أنها قد تكون انتماءات متعارضة . وعندما تتبلور جماعة وبداخلها فئات متعارضة ، تكون الغلبة فى النهاية لأصحاب القوة والنفوذ .

فالبعض يرى أن الإيمان يقرب بين الغنى والفقير ، ويقرب بين الطبقات ، ويلغى الفواصل الطبقية ، ويحجم الصراع الطبقى ، وهذا صحيح ، ولكن كيف يتحقق ؟ إنه يتحقق بتوحد الفكر والقيم ، ويتحقق بتوحد المصالح الخاصة والعامة . فهل هذا ما يحدث بالفعل ؟ أم أن ما يحدث هو تجميع لفئات متعارضة حول الإيمان ، دون توحيد للقيم أو المصالح ؟

إن البعض يحول القضية إلى حقيقة مطلقة ، فمادام الإيمان يجمع بين جماعات متعددة ، إذن هذه الجماعات لن تتعارض مصالحها . والبعض الآخر يحول القضية إلى مثالية شديدة الجاذبية ، فيعترف بالتعارض ، ويفترض أنه سيزول تلقائيا . ولكن نادرا ما نجد المواجهة الحقيقية لتلك القضية ، المواجهة التى يفترض فيها إعادة تنظيم العلاقات المجتمعية والنظم الطبقية ، لكى تتحقق المساواة والمشاركة بين المؤمنين .

لهذا يظهر نمط التوظيف الرأسمالى للدين ، وفيه يصبح الدين وسيلة لاستقطاب الطبقات المحرومة ، وكسب ودها وتأييدها ، وتجنب ثورتها . وفى نفس الوقت يوظف الدين لمواجهة الخصوم والتيارات الأخرى ، أيا كانت انتماءاتها الطبقية . وبذلك يتكون التحالف الطائفى ،

والذى يقوده الأقوى ، ويتبعه الأضعف والأقل حظا .

وهذا النموذج المميز للتحالف الطائفى ، أو التحالف عبر الطبقات ، يظهر عادة ، عند سيادة معركة على المعارك الأخرى ، وعند وضع قيمة فى مكان الصدارة عن القيم الأخرى . وكثيرا ما نجد نماذج ، لتأجيل المعارك والخلافات ، وحصر دائرة الصراع فى معركة واحدة . وفى هذه الحالة يصبح التحالف رأسيا أكثر منه أفقيا ، والأهم أنه يصبح تحالف المختلفين لا تحالف المتجانسين . ففى وجه التيار الدينى — مثلا — يتحالف اليمين العلمانى مع اليسار العلمانى . وهو تحالف يعبر الصراع الطبقى ، ويعبر الصراع الفكرى ، فهو تحالف المختلفين . كذلك قد نجد تحالفا بين اليسار والرأسمالية الوطنية ، أمام الهيمنة والسيطرة الغربية ، وهو ما نجد ملامح له فى تجربة الوفد . فاليسار ضد سيطرة الغرب ورأسماليته ، والرأسمالية الوطنية ضد سيطرة الغرب ، وتريد تحقيق استقلالها عنه ، والاثنان يجتمعان حول هذا الهدف . فيصبح التحالف شاملا للرأسماليين والاشتراكيين ، وللطبقة البرجوازية الكبرى والصغرى ، وربما أيضا البروليتاريا . ويقف هذا التحالف ضد من يعاون الغرب ، غنياً كان أم فقيراً .

وهكذا نجد بعض فصائل الحركات الإسلامية والمسيحية فى مصر ، تتكون من جماعات تنتمى إلى انتماءات طبقية متنوعة ومتعارضة ، ونجد فى هذه الحركات ، نماذج ثلاثة ، هى :

١ — نموذج سيطرة الغنى والقوى ، وهو من أكثر النماذج المحتملة ، نظرا لما تحتمه طبائع الأمور ، فمن يمول الحركة يكون له صوت أكثر من الآخرين .

٢ — النموذج الثانى ، يتمثل فى الحركة التى يقودها من ينتمون إلى الطبقة الوسطى ويمولها الأغنياء ، وتكون القيادة الفعلية فيها للممول .

٣ — عندما تكون القيادة الفعلية لأبناء الطبقة الوسطى ، والتمويل من الأغنياء ، ولكن مع الوقت يصبح القائد أكثر قربا من شخصية الطبقة العليا ، وأكثر بعدا عن شخصية الطبقة الوسطى التى « كان » ينتمى لها . أى ينتقل القائد تدريجيا من طبقة إلى أخرى ، ويصبح أكثر قربا من مصالح الطبقة الأعلى ، وأكثر بعدا عن مصالح طبقته والأدنى منها . وهكذا تنتقل القيادة إلى الأغنياء . وكأن تمويلهم للحركة كان وسيلة لتغيير اتجاهات القائد المتعارضة مع مصالحهم ، لتصبح لهم القيادة فى النهاية .

٤ — النموذج الأخير ، هو النموذج المفتقد ، فهو يمكن أن يوجد ، وبالطبع يوجد ، ولكن نتصور أن وجوده نادر ، وأحيانا مستحيل . وفيه تكون الحركة مكونة من مختلف الطبقات ، ولكنها تتوحد فى القيم والمصالح . بحيث يكون لها اتجاه محدد ، يخدم المصلحة المشتركة للجميع ، أيا كان الممول ، وأيا كان القائد .

لذلك كثيرا ما تحدث انقلابات داخل الحركة الدينية ، تنتج من تعارض المصالح الداخلى .

والأهم أنها تنتج من هذه النظرة الطوباوية ، التى تجعل من كل من يعلن إيمانه وقبوله للحركة عضوا فيها ، أيا كان سلوكه ومواقفه الاجتماعية والسياسية . فبعض الشباب المؤمن المتحمس ، ينسى حدود الواقع وحتميته ، وينسى حدود المصالح والصراعات ، ويتحمس لفكرة جماعة المؤمنين . وهنا يصبح المحك الذى نقيم به الشخص ، ليس مواقفه السياسية والاجتماعية ، ولكن ما يعلنه لفظيا من إيمان بعقيدة محددة .

والحقيقة أن هذه القضية أكبر من أى تفسير محدود ، ولهذا نكتفى هنا بترك سؤال حائر ، قد تصعب الإجابة عليه . فماذا يفعل المظلوم ، هل يتحالف مع أخيه المظلوم برغم كفره ، أم يتحالف مع أخيه المؤمن ظاهريا برغم احتمال ظلمه ؟!!!

وعندما يواجه تيار يمينى دينى ، تيارات أخرى ، يتصارع معها ، نجده يلجأ غالبا إلى تشويه صورة الآخر الأخلاقية أو الدينية فالاتجاه الدينى ، عندما يُغلب الخطاب الدينى على الخطاب السياسى ، يميل عادة إلى استخدام المفردات ذات القدرة التعبوية الدينية . ولهذا يمكن أن نجد مواجهة دينية بين أكثر من تيار يمينى ، برغم اتفاق المصالح الاقتصادية والسياسية .

ويلاحظ التركيز الواضح على الاتهامات الأخلاقية ، وهو ما ينتج عن أكثر من سبب ، فالتيار الدينى يركز على الأخلاق ، بطبيعته العقائدية . ولكن من جانب آخر ، فإن الاتهام الأخلاقى ، هو الاتهام القادر على حسم الصراعات ، لأنه الاتهام القادر على التأثير فى الجماهير . لذلك لا يتوقف استخدام الاتهام الأخلاقى ، على التيار الدينى ، ولكنه يمتد إلى التيارات الأخرى . حتى إن التيارات اليسارية والعلمانية ، تتهم التيار الدينى نفسه ، باتهامات أخلاقية ، مثل العمالة والاستغلال والتمويل الخارجى . وكذلك فإن اليسار اعتاد على استخدام الاتهام الأخلاقى ، حينما يسرع باتهام معارضيه بالعمالة للدول الأجنبية ، خاصة الاستعمارية منها . أو قد تتهم فصائل يسارية فصائل أخرى ، بأنها تتبع أحد الدول الشيوعية .

وهذه الاتهامات فى مجملها ، اتهامات أخلاقية ، لها تأثيرها الانفعالى ، وتأثيرها الجماهيرى ، لذلك فهى قادرة على هزيمة الطرف الآخر ، أو على الأقل ، قادرة على تسخين الصراع ، وتعظيم حجم الضرر ، وهو الأمر الذى قد يحسم الصراع ، أو يدعو للهدنة ، أو لتحالف المؤقت .

ونموذج ذلك ، المواجهة الصامتة بين أقباط المهجر والسادات ، فكلاهما يمثل تيارا يمينيا رأسماليا ، وكلاهما يحبذ التحديث والعلاقات مع الغرب ، والسلام مع إسرائيل . ومع هذا حدث بينهما صراع ، ناتج عن استخدام السادات للخطاب الدينى كجزء من طرحه السياسى ، وناتج من تزايد موجات التعصب . ومع الصدام أراد أقباط المهجر ممارسة دور سياسى فى مصر ، سواء مع تواجدهم بها ، أو مع تواجدهم فى الخارج . وأرادوا حسب

تعبير القمص بولس باسيلي[8] ، أن نحسبهم وزارة الظل ونستشيرهم ، كأحد قواعد الشعب المصرى .

وهذه الرغبة فى ممارسة دور سياسى ، كانت ولا تزال ، اتجاها مميزا لعدد كبير من أقباط المهجر . برغم انقسام أقباط المهجر إلى فريقين : فريق معتدل ، وتعبر عنه مجلات منها « صوت مصر » ، وفريق متطرف وتعبر عنه مجلة « الأقباط » وذلك حسب تصنيف القمص بولس باسيلى لأقباط المهجر[9] .

وفى الصراع بين أقباط المهجر والسادات ، كان خطابهم السياسى الدينى الموجه إلى مصر وخارجها يدور حول الاضطهاد ، دون أن يدور حول سياسات السادات ، فيما عدا خطاب السادات الدينى . ولهذا ، كانت جماعة أقباط المهجر تكتب خطابات تشكو من الاضطهاد ، وترسلها إلى المسئولين وكبار الشخصيات فى مصر[10] . ثم تطور الأمر إلى نشر احتجاجاتهم فى الصحف الغربية أثناء زيارة الرئيس المصرى للخارج ، خاصة أمريكا ، وهو ما حدث مع السادات ، وتكرر مع مبارك .

الاستيلاء على الزعامة الدينية

تتميز حركات السياسيين وأصحاب النفوذ ، بتوظيف الدين للوصول إلى الزعامة والقيادة الدينية ، أو الوصول إلى حكم المؤسسة الدينية . ومن خلال النفوذ الدينى يتاح لهم تطوير مكانتهم السياسية فى المجتمع ، والمحافظة على انتمائهم للصفوة الحاكمة والمؤثرة .

ويعود بنا طارق البشرى[11] ، إلى عام ١٩٢٧ ، حين صدر قانون الأزهر ، ليخضع للبرلمان والوزارة . وفى نفس العام ، صدر قانون للمجلس الملى ، يتيح خضوع الكنيسة له . ويلاحظ طارق البشرى وفاة شيخ الأزهر ، والبطريرك ، بعد صدور هذه القوانين ، ويُفتح باب الصراع بين المحافظين والإصلاحيين . أو بين رجال السياسة ورجال الدين ، أو بين التيار التقليدى الدينى والتيار التحديثى العلمانى .

وهكذا كانت محاولات رجال السياسة والدولة لحكم المؤسسة الدينية . وكان الدافع لذلك هو تأكيد سلطتهم السياسية ، كما كان الخوف من منافسة السلطة الدينية لسلطتهم السياسية . فالوعى السياسى المصرى ، يدفع رجل السياسة للحذر من انقلاب المؤسسة الدينية عليه .

---

(٨) بولس باسيلى . الأقباط : وطنية وتاريخ . القاهرة : بدون ناشر ، ١٩٨٧ .

(٩) المرجع السابق .

(١٠) غالى شكرى . الثورة المضادة فى مصر . القاهرة : كتاب الأهالى ، ١٩٨٧ .

(١١) طارق البشرى . المسلمون والأقباط ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٠٨ .

ومنذ معابد آمون وقبلها ، وحتى الآن ، تمثل المؤسسة الدينية إحدى القوى الهامة المؤثرة على مجرى السياسة المصرية .

وتنبع قوة المؤسسة الدينية ، من الإمكانيات الهائلة للخطاب الدينى ، وقدراته التعبوية . كذلك تنبع قدرة المؤسسة الدينية من وجود أغلبية جماهيرية ، تميل إلى التأثر بالخطاب الدينى ، ويغلب عليها الحماس والانفعال الدينى السريع . فمن خلال خطاب دينى ، يمكن لرجل الدين إثارة الجماهير ضد الحاكم ، من خلال اتهامه بالكفر أو المعصية ، أو الخروج عن العقيدة الصحيحة ، أو تجاوز المعايير الأخلاقية .

كذلك يؤثر الخطاب الدينى على الطبقة الوسطى ، نظرا لما يميزها من التشدد الأخلاقى والدينى ، خاصة فى شرائحها الدنيا . وهكذا يجد الخطاب الدينى طريقه إلى أغلبية داخل المجتمع المصرى .

ولهذا تدور محاولات رجال السياسة ، فى إطار عدد من البدائل ، منها :

١ ــ إبعاد المؤسسة الدينية عن كل ما يتعلق بالسياسة .

٢ ــ التأكيد على أن التدين والإيمان شأن فردى ، لا علاقة له بالسياسة .

٣ ــ محاولة إدارة الشئون الهامة للمؤسسة الدينية ، بدعوى أن رجال السياسة قادرون على الإدارة بعكس رجال الدين ، فى محاولة لحصر دور رجل الدين فى العبادة .

٤ ــ محاولة التأثير على رجل الدين ، وعلى قيادات المؤسسة الدينية ، أى محاولة حكم المؤسسة الدينية من وراء الكواليس ، وهى المحاولة التى تنجح فى أحيان كثيرة ، لأنها تحافظ على كرامة رجل الدين الظاهرية ، كما أنها تعتمد على الضغط السياسى والمادى على رجل الدين ، مما يؤثر على قدرته على المقاومة .

٥ ــ التأثير على الجماهير ، وعلى موقفهم من رجل الدين ، لتقليل مكانة رجل الدين ، من خلال اتهامه بعدم مسايرة العصر ، أو بالديكتاتورية الدينية .

٦ ــ التأثير على الشباب من خلال تقديم الفكر المعاصر التحديثى ، أى جذب الشباب إلى تيار الحياة المعاصرة ، وإلى المؤسسات الحديثة الاقتصادية أو الاجتماعية . وبهذا يصبح الشباب الأكثر طموحا ، أميل إلى اتجاهات الصفوة ، من اتجاهات رجال الدين التقليديين .

٧ ــ التأثير على الأجيال الجديدة من خلال المدارس الدينية ، من خلال تقديم التعليم والتربية والقيم بأسلوب يتمشى مع العصر ، ومع اتجاهات الصفوة ، وبهذا تتخرج أجيال مؤيدة للتيار الدينى الرأسمالى . حيث كثيرا ما تكون المدرسة أكثر أثرا من المنزل ومن الكنيسة والمسجد ، خاصة لأنها تشكل اتجاهات الشباب المهنية ، وبالتالى تحدد الطريق العملى الذى سيسلكه فى المستقبل .

٨ ــ التحالف مع رجال المؤسسة الدينية ، والمشاركة فى حكمها ، والتأثير على اتجاهها . وهى محاولة توقف الصراع التقليدى بين رجال الصفوة ورجال الدين .

ولعلنا نلاحظ أن الاحتمال الأخير يجد طريقه أحيانا فى نهاية فترة الصراع . فحتى بدايات القرن التاسع عشر ، كان هناك تحالف بين المؤسسة الدينية وأعيان البلد ، خاصة كبار الملاك . وعندما بدأت طبقة الرأسماليين فى الوصول إلى الحكم ، بدأ صراعها مع المؤسسة الدينية ، والتى احتمت بالصفوة القديمة التقليدية . ومع استمرار الصراع ، تتغير حدته تدريجيا ، ويتقارب أعداء الأمس ، سواء فى المصالح أو فى الفكر .

وهكذا يمكن أن نلاحظ ، ومنذ السبعينات ، وخاصة فى الثمانينات ، إقبالا متزايدا من قبل الصفوة الحاكمة ، للدخول فى المؤسسات الدينية ، ومحاولة خلق مكانة لهم فيها ، وأيضا محاولة السيطرة عليها . ويتواكب ذلك ، بالطبع ، مع تزايد الدور السياسى للمؤسسات الدينية ، وهو ما لفت نظر رجال السياسة والمال ، لإمكانية توظيف الدين وتوظيف المؤسسة الدينية فى مشروعاتهم واتجاهاتهم ، وأيضا لفت نظرهم إلى تزايد قوة المؤسسات الدينية وما يشكله من تهديد لهم ، خاصة إذا انقلبت المؤسسة الدينية عليهم .

ومن جانب آخر ، تغير موقف رجال الدين وقيادات المؤسسات الدينية . فبعد أن كان العداء واضحا بين رجال الدين ورجال السياسة ، وحتى النصف الأول من القرن العشرين ، تغير الوضع ، خاصة منذ السبعينات . فالعداء بين المحافظين والتحديثيين ، قلت حدته ، ولم يعد الفريق الأول ممثلا للمؤسسة الدينية ، والثانى ممثلا للمؤسسات العلمانية ، بل أصبح بداخل معظم المؤسسات أكثر من تيار متصارع ، وإن اختلف الوضع النسبى لكل مؤسسة ، واختلف الوضع النسبى لكل تيار داخل المؤسسة الواحدة .

وبالتالى أصبح لكل تيار فكرى من يمثله من رجال السياسة والمال والدين ، مما جعل صيغ التحالف تتزايد . ومن جانب رجال الدين ، نجد الميل إلى التحالف مع رجال السياسة والمال ، يساعد على المحافظة على دور رجل الدين والمحافظة على مكانة المؤسسة الدينية ، كما يفتح الطريق لتطوير هذه المكانة . بجانب هذا أصبحت المؤسسات الدينية ، تميل إلى كسب مساندة أصحاب النفوذ ، حتى تستطيع مواجهة الأخطار التى قد تتعرض لها .

ولكن الأمر لا يتوقف على المؤسسات الدينية بل يمتد إلى الحركات الدينية . ولعل نموذج العلاقة بين حزب العمل والإخوان ، ينطوى على دلالات هامة . فهو تحالف بين حزب سياسى اشتراكى ، وحركة يمينية إسلامية . فالاختلاف الحقيقى بين قطبى التحالف الرئيسيين ، هو الموقف السياسى ، سواء من قضية العلمانية أو القضية الاقتصادية .

وهذا التحالف لم يكن الأول ، بل سبقه تحالف الوفد والإخوان ، وكلاهما له اتجاه سياسى

متقارب من حيث الاتجاه اليمينى الرأسمالى ، ولكنهما يختلفان فى الموقف الدينى ، فحزب الوفد علمانى ، وحركة الإخوان دينية بالطبع . ومع هذا فإن التحالف فشل ، ولكن تحالف العمل والإخوان نجح ، بدليل الانقلاب الإسلامى الذى حدث فى حزب العمل (١٩٨٩) بعد عامين من التحالف (١٩٨٧) . فلماذا فشل التحالف الأول ونجح الثانى ؟

السبب يكمن فى فكر وشخصية عادل حسين ، فقبل التحالف ، كان عادل حسين ، وبرغم انتمائه إلى حزب يسارى علمانى ، يضع مشروعه الفكرى الجديد ، وهو مشروع يسارى دينى (تراثى) . وكان يحاول تطبيق هذا المشروع بدرجة أو أخرى على حزب العمل ، ومن هنا ظهر الاتجاه الإسلامى فى حزب العمل ، قبل التحالف مع الإخوان . وبعد التحالف أصبح الاتفاق على الاتجاه الدينى متاحا ، ولكن ماذا عن الموقف السياسى ، والاختلاف بين يسارية العمل ويمينية الإخوان ؟

تلك كانت القضية الهامة ، والتى تم توظيف الدين لحلها . فالانتماء إلى الإسلامية ، اعتبر عاملا كافيا لحدوث التقارب والاتفاق ، واعتبر كافيا لتوحد المصالح . ولكن الواقع يؤكد أن الأمر لم يكن بهذه البساطة .

وهكذا ومع انقلاب حزب العمل ، بدأ التحالف يتحقق عمليا فى التسويات الفكرية والعملية . فظهر اتجاه رأسمالى من داخل حزب العمل الاشتراكى ، وأيدت جريدة الحزب اليسارية حركات رأسمالية ، مثل توظيف الأموال . وتغير الخطاب الدينى السياسى لعادل حسين ، وبعد أن كان يؤسس اتجاها فكريا جديدا ، بدأ يتعجل الأفكار والتغييرات ، وظهر تسرع واضح فى استخدام ألفاظ جديدة على قاموسه الفكرى ، لجذب التيار الإسلامى بفصائله المختلفة .

فهل أدت الميول السياسية القوية لعادل حسين ، والإمكانيات المادية والبشرية للإخوان ، إلى حدوث الانقلاب ، وتغير حزب يسارى علمانى ، إلى صيغة يغلب عليها الدينية الرأسمالية ؟!

القضية ليست قضية الحزب الدينى ، أو الدين بين اليسار واليمين ، ولكنها قضية سياسة الحركة الدينية ، وما قد تؤدى له من نتائج . وأيضا هى قضية العلاقة بين الفكر والسياسة ، وبين النظرية والحركة . فكلما كانت النظرية أكثر قوة ، وكلما كانت أكثر قدرة على قيادة الحركة ، كانت الحركة فى النهاية ، قادرة على تحقيق إنجاز حضارى جديد . ولكن عندما تسبق الحركة الفكر ، وعندما تقود الحركة الفكر ، تتغلب الظروف الواقعية والاحتياجات الآنية ، فينقاد المشروع الحضارى إلى حدود المصالح ، ويصبح عمر المشروع وجدواه مرهونين بوجود تحالف ومصالح معينة ، وتزول التجربة مع تغير الواقع .

ونظرا لأن رجال السياسة يغلب عليهم الحركة والعمل السياسى المباشر ، لذلك كانت ظاهرة التحالف مع الإخوان ، وكانت ظاهرة إطلاق اللحية . فقد أطلق اللحية رؤساء ثلاثة أحزاب ، من ستة (العمل والأحرار والأمة) ، وتحالفت مع الإخوان ثلاثة أحزاب من ستة (الوفد والعمل والأحرار) . وكلها محاولات لكسب شعبية التيار الدينى ، ولكن ليس من خلال الحتمية الطبيعية ، فهذا التيار سيؤيد بالضرورة الحزب الذى يعبر عنه ، بل من خلال التحالف والمناورة السياسية .

أما الهيئات القبطية فى المهجر ، أو حركة أقباط المهجر ، .فكما يرى أبو سيف يوسف[١٢] ، فهى تهدف إلى :

١ ــ خلق مجتمع دولى قبطى متحد .

٢ ــ المساهمة فى دعم كيان الأقباط بمصر .

٣ ــ المطالبة برفع الظلم الواقع عليهم .

٤ ــ إشعار المجتمع الدولى بقوة الفكر القبطى والتراث المصرى .

٥ ــ تأسيس معهد للدراسات القبطية .

ولكن هل تحاول حركة أقباط المهجر الاستيلاء والسيطرة على الكنيسة ؟ أم تحاول تشكيل حزب مسيحى ؟

برغم أننا وضعنا حركة أقباط المهجر ، ضمن حركات الصفوة المالية والسياسية ، إلا أن سلوك الحركة فى هذا الجانب يختلف عن الحركات الأخرى .

والملامح العامة لحركة أقباط المهجر توضح أنها حركة سياسية ، أكثر من كونها حركة دينية ، بمعنى أنها لا تهدف إلى تأكيد رؤية معينة دون الأخرى ، ولكنها حركة سياسية دينية لخلق وضع سياسى جديد للأقباط . ووجود الحركة خارج مصر جعل لها وضعا خاصا . وبالتالى لا نجد قوى حقيقية تحارب هذه الحركة ، من بين الأقباط ، وهو وضع يختلف عما قد يحدث لو كانت الحركة تعمل من داخل مصر ، فوجودها فى الخارج يحول دون حدوث صدام بينها وبين التيارات الأخرى ، برغم رفض الكثير من الأقباط لهذه الحركة .

وبفرض أن الحركة نقلت عملها لمصر ، نتوقع عندئذ أنها ستركز على التحالف مع الكنيسة والفوز بتأييدها ، وإذا حاربتها الكنيسة فستحاول الاستيلاء عليها بأسلوب أو آخر ، ثم يأتى بعد ذلك دور المواجهة مع الدولة . أما والحركة تعمل من خارج مصر ، فالخطوط والعلاقات تبدو مبهمة وغامضة □□

---

(١٢) أبو سيف يوسف . الأقباط والقومية العربية . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ .

الفصل الثانى

التحديث وأزمة التيار المستنير

يواجه التيار المستنير ، العديد من المشكلات الأساسية ، فى صراعه من أجل التحديث الاجتماعى والدينى والسياسى . ولعل تعريف التيار المستنير ، هو أحد تلك المشكلات . فالمنبع الأساسى للتيار المستنير ، هو الفكر الليبرالى ، والذى يعانى من وجود قوى كثيرة ترفضه . فإذا كان وصف الليبرالية فى أمريكا ، يعد إحدى الوسائل الهامة للهجوم على شخص ما ، خاصة إذا كان مرشحا لرئاسة الولايات المتحدة الأمريكية ، فماذا يكون الموقف فى دولة مثل مصر ؟

وأزمة التيار المستنير ، تنبع من تزايد القوى المحافظة المتشددة ، والتى غالبا ما تشن حربا عاتية على الاستنارة ، باعتبارها خروجا على الفكر الدينى الأصولى . ولهذا تزدهر الاتجاهات المستنيرة ، كلما كانت الاتجاهات المحافظة أقل انتشارا أو قوة . فتزايد الاتجاه المحافظ فى الولايات المتحدة الأمريكية ، جعل من الليبرالية صفة سلبية . فى حين تظل لليبرالية مكانتها فى العديد من الدول الأوروبية ، نظرا لعدم سيطرة الفكر المحافظ ، عدا إنجلترا والتى تتميز بالاتجاهات المحافظة القوية .

وفى الصراع بين القوى المحافظة ، والقوى المستنيرة ، ألصقت تهمة التحرر أو الحرية الفوضوية ، بالاتجاه الليبرالى ، مما كان له أثر كبير على تحجيم أثر الفكر المستنير . فالاتجاه المحافظ يميل إلى استخدام التهم الأخلاقية تجاه المختلفين معه ، لىرسم لنفسه صورة المحافظ على القيم والأخلاقيات . بجانب ذلك ، يميل الاتجاه المحافظ إلى اتهام التيار المستنير بتجاوز الحدود الممكنة لتفسير النص الكتابى . حيث يميل الاتجاه المحافظ إلى التفسير النصوصى ، أى تفسير النص ذاته ، فى حين يميل التيار المستنير إلى تفسير النص فى السياق المحيط به ، والظروف التى ارتبط بها ، أو أسباب التنزيل .

من جانب آخر ، تختلط المفاهيم أحيانا ، حول المضمون الفكرى للتيار المستنير ، حيث تتعدد الاتجاهات والاهتمامات داخل هذا التيار ، فهناك من يركز على تحديث الفكر الدينى ، أو النظام الاجتماعى ، أو النظام السياسى ، أو النظام الأخلاقى ، أو نمط المعيشة . وغالبا ما يصعب تصنيف الروافد المتعددة للتيار المستنير ، فيعامل كتيار متجانس .

وفى نفس الوقت ، تغلب على التيار المستنير ، شدة التنوع والاختلاف بين رموزه . لأنه يقوم أساسا على حرية الفكر والإبداع والديمقراطية ، كأهم مبادىء مشتركة بين رموز التيار . لذلك فالاختلاف بين رموز التيار المستنير ، دليل على إيمانه بالاستنارة ، أى أن التعددية الداخلية لهذا التيار ، هى جزء أساسى من وجوده .

وفى مصر اتجه بعض رموز هذا التيار إلى الاستنارة ، بدلا من الليبرالية فى محاولة لخلق نموذج شرقى من القيم الليبرالية . ويمكن أن نفرض أن الليبرالية تقوم على قيمة الإنسان والحرية ، فى حين ترتكز الاستنارة على قيمة الإنسان وحرية الفكر . وهنا تغيير لمدى أهمية القيم الليبرالية ، من خلال التركيز على جوهر هذه القيم .

وإذا كان التيار المستنير ، فى المجال الاجتماعى والسياسى ، يواجه حروبا كثيرة ، فالتيار المستنير فى الفكر الدينى يواجه حروبا أكثر . فحركة التيار المستنير الدينى ، تعد جزءا أساسيا من عناصر الصراع الثقافى ، أو بمعنى أدق ، من عناصر صراع الازدواجية الحضارية . فالفجوة الحادثة بين الأصالة والمعاصرة ، وبين الموروث والوافد ، تطحن بعنف التيار الدينى المستنير .

فالتصنيف التقليدى للصراع الثقافى فى مصر ، يضع الدين مع التيار المحافظ والأصالة والموروث ، ويضع الاستنارة مع التيار التحديثى والتغريبى ، ومع المعاصرة والوافد . فيصبح التيار الدينى المستنير ، فى الوسط ، وبين طرفى الصراع ، ويصبح محاولة للتوفيق بين طرفى الصراع الثقافى . ولذا يتحدد مصير التيار المستنير ، بمصير الحرب الدائرة بين الأصالة والمعاصرة ، ولذا يكون مصيره غامضا ، ومكانته متذبذبة .

ففى الكثير من الأحيان يرفض طرفا الصراع ، هذا التيار الوسطى . فوجود حل وسط ، أو وجود تيار يجمع بين الدين كرافد محافظ ، وبين الاستنارة كرافد معاصر ، يؤدى إلى تحجيم الصراع بين القديم والجديد . لهذا تتغير مواقف التيار المحافظ والتيار المعاصر ، من التيار الدينى المستنير ، ولكنها تؤدى فى النهاية إلى فشل التيار المستنير ، كحل وسط .

فعندما يظهر تيار مستنير ، أو مفكر مستنير ، تسرع إحدى القوى إلى مهاجمته ، فتسرع القوة المضادة إلى تأييده . فإذا حددنا أن الصراع يدور بين التيار المحافظ ، كممثل للأصالة والقديم والدين ، والتيار الليبرالى ، كممثل للمعاصرة والجديد والتحديث ، يصبح التيار المستنير ، هو ممثل الدين والتحديث معا[1] .

---

(١) للتفرقة بين التيارات المختلفة ، سنطلق على التيار المعاصر الاجتماعى والسياسى ، التيار الليبرالى ، ونسمى التيار المعاصر الدينى ، التيار المستنير . خاصة أن التيار الاجتماعى أكثر قربا من الليبرالية بالمعنى التقليدى لها ، فى حين يمثل التيار المستنير ، صورة خاصة من الليبرالية .

فى هذا المناخ ، قد يحظى بعض رموز التيار المستنير بتأييد التيار المحافظ ، ومن ثم يحظى هذا البعض بهجوم التيار الليبرالى ، وهو ما يدفعه إلى المزيد من الاتجاه نحو المحافظة . من جانب آخر ، قد يحظى بعض رموز التيار المستنير بتأييد التيار الليبرالى أو اليسارى ، وبالتالى بهجوم التيار المحافظ ، مما يدفعهم إلى مزيد من الليبرالية .

بهذا المعنى ، تتجه حتمية الصراعات نحو الثنائية أكثر من التعددية ، مما يؤدى إلى سيادة التصنيف الثنائى ، أكثر من التصنيف التعددى . فكما يغلب على السياسة التصنيف إلى اليمين واليسار ، دون التركيز على الاتجاهات المركبة والوسطية ، كذلك يغلب على مجال الفكر الدينى ، والفكر العام ، التصنيف إلى الأصالة والمعاصرة ، والموروث والوافد ، وبالتالى إلى التيار المحافظ والتيار العلمانى . وتحد هذه الثنائية من إمكانيات التطور والنمو الفكرى للمجتمع المصرى . حيث يوضع الفكر فى قالب متجمد ، فيصبح الصراع حتميا وعنيفا .

فعندما تختصر التعددية الفكرية إلى تيارين ، أحدهما محافظ والآخر ليبرالى ، تحدث فجوة كبيرة بين التيارين . مما يدفع إلى تزايد حدة الصراع بين التيارين ، ويتجه الصراع إلى إفناء أحد التيارين لصالح الآخر .

وهكذا يقف التيار الدينى المستنير ، وسط ذلك الصراع ، دون أن يستطيع خلق مكان مميز له . وعبر حتميات الصراع يندفع التيار الدينى المستنير ، إلى الاتجاه المحافظ ، أو إلى الاتجاه الأكثر ليبرالية . وكلما اندفع التيار المستنير ، فى اتجاه الفكر المحافظ ، قلت التعددية داخل مجال الفكر الدينى ، وتزداد الأحادية الفكرية ، مما يحول دون حدوث الجدل الإيجابى بين التيارات الفكرية الدينية ، فيتعطل بذلك نمو الفكر الدينى .

وإذا اندفع التيار الدينى المستنير نحو مزيد من الليبرالية ، فإنه يبتعد أكثر فأكثر عن الطبيعة التقليدية للتدين ، فيقدم فكرا دينيا لا يحوز على قبول جماهير الشعب المصرى . ومع اندفاع التيار الدينى المستنير إلى المزيد من الليبرالية ، تقل علاقته وقدرته على تطوير فكر المجتمع الدينى ، كما تقل علاقته بالخطاب الدينى الجماهيرى . مما يؤدى إلى انعزال التيار الدينى المستنير ، عن عملية تطوير الفكر الدينى ، على مستوى الجماهير والمؤسسة الدينية ، والتى تمثل هدفه الأساسى . فالاعتدال بالنسبة للتيار المستنير ، يعنى القدرة على تطوير الفكر الدينى فى إطار العصر ، والجذور والأصول الدينية التقليدية .

والحقيقة أن الفرق بين التيار المستنير ، والتيار الليبرالى ، يكمن فى أن الأول تيار تحديثى دينى ، والثانى تيار تحديثى علمانى . ولذلك عندما نتكلم عن قرب التيار المستنير من فكر الليبرالى ، وخطورة ذلك ، عندئذ نكون بصدد الحديث الدينى والجانب العلمانى . وفى المجتمع المصرى ، يمكننا أن نستشف فى الفكر الإسلامى والمسيحى ، عددا من الأفكار ،

التى لا يُقبل مساسها أو رفضها . وهى أصول الدين عقائديا ، ثم هى أهم مكوناته حضاريا لدى الشخصية المصرية . وعندما يتنازل التيار المستنير ، أو يرفض هذه الأصول ، خاصة إذا حدث ذلك بشكل مباشر وقاطع ، فإن الجماهير المؤمنة ترفض هذا الفكر ، وفى رفضها هذا ، تنتفى الصفة الدينية عن هذا التيار المستنير ، على الأقل فى المستوى الاجتماعى . وبذلك يصبح فى نظر المجتمع ، تيارا ليبراليا ، أى تيارا تحديثيا علمانيا . ويفسر ما يقدمه هذا التيار من فكر دينى ، على أنه ليس اجتهادا ، بل رفضاً ونفياً ضمنياً للدين نفسه .

من هنا تظهر أزمة الفكر الدينى المستنير فى مصر ، لأنه يواجه حتمية التصنيف الثنائى ، أو ربما يواجه حتمية الفناء . فإما يتراجع الفكر المستنير ، وإما يصبح أكثر محافظة أو أكثر ليبرالية . ويفقد المجتمع المصرى فائدة التعددية الفكرية ، وما تتيحه من حوار ، يتجاوز الثنائية ، إلى التعدد والتنوع ، الذى يسمح بالحوار والتنافس بين أطراف تشترك وتختلف فى موقعها من القضايا المتنوعة . فالتشابه والاختلاف يساهم فى تحقيق الجدلية الفكرية البناءة ، التى تؤدى إلى تطوير جميع التيارات .

ولكن حتمية الصراع السائد فى المجتمع المصرى ، يحد من التعددية الفكرية ، ليصبح التصنيف الثنائى سائدا ، فتتضاءل الأرضية المشتركة بين التيارات الفكرية . ويتركز الفكر فى ثنائية ثابتة ، يتعذر بينها الحوار ، وتتزايد فى صراعها الرغبة فى إفناء الآخر .

وتتضح أزمة التيار المستنير ، فى معاناته المستمرة ، من عدم القدرة على إثبات وجوده ، واحتلال المكانة التى تلائمه فى المجتمع . كما نلاحظ ، أن كل تيار فكرى ، سواء كان تيارا دينيا أو تيارا اجتماعيا سياسيا ، يحتاج إلى مؤسسات تتبنى فكره وتطبقه عمليا . وهو ما يمثل إحدى المشكلات الهامة التى يواجهها التيار الدينى المستنير فى مصر ، حيث لا يجد المؤسسات التى تمثله ، والتى يمكن أن يعمل من خلالها ، فيفتقد البناء القوى والثابت ، الذى يتيح استمرار هذا التيار ، ويطور من إمكانيات تفاعله مع المجتمع .

فإذا نظرنا إلى الخريطة الفكرية المصرية ، لنبحث عن المؤسسات التى تمثل وتؤيد التيار الدينى المستنير ، سنجد أنها أقل بكثير من المؤسسات التى تؤيد وتمثل التيار الدينى المحافظ ، أو التيار الليبرالى العام . فالتيار الدينى المحافظ ، يحظى بالسند القوى ، فى معظم المؤسسات الدينية . والتيار الليبرالى العام يحظى بسند قوى ، فى بعض المؤسسات العامة . ولكن التيار الدينى المستنير ، يواجه مشكلة البحث عن المؤسسة التى تؤيده . فإذا حاول خلق مكانته داخل المؤسسة الدينية ، تعرض للهجوم من قبل التيار المحافظ ، وإذا حاول اكتشاف طريقه داخل المؤسسات العامة ، سيجد أن هذه المؤسسات لها اهتماماتها العامة ، دون أن تكون المكان الملائم للفكر الدينى .

من هنا كانت أزمة التيار الدينى المستنير ، لأنه يحتاج بالفعل ، ولإثبات وجوده ، للتعبير عن نفسه من خلال مؤسسات دينية . فإذا اختار التيار الدينى المستنير ، المؤسسات العامة ، لكى يعمل من خلالها ، يؤكد بذلك انفصاله عن الأصول الدينية ، التى ترمز لها المؤسسات الدينية الرسمية ، والتى يسيطر عليها التيار الدينى المحافظ .

ونستطيع ، هنا ، تصور الأزمة التى عانى منها التيار الإسلامى المستنير ، متمثلا فى فكر الإمام محمد عبده . حيث لم يجد الإمام المؤسسة التى تعبر عنه تعبيرا صادقا ، إلا من خلال دار الإفتاء المصرية ، وبعض المؤسسات العامة . وهوجم الإمام لأنه يعمل من خلال مؤسسة عامة ، حيث تتبع دار الإفتاء الجهاز الحكومى ، ولا تتبع الأزهر ، فتصنف كمؤسسة سياسية لا كمؤسسة دينية . وعندما أتيح للإمام العمل من خلال مؤسسة دار الإفتاء ، أصبح فى تصنيف التيار الدينى المحافظ ، جزءا من المؤسسات العامة ، وجزءا من التيار الليبرالى التحديثى العام . مما ساعد التيار الدينى المحافظ على مهاجمته ، باعتباره خارج المؤسسة الدينية الرسمية وينقد الفكر الدينى الأصولى .

وبعرض خريطة المؤسسات الدينية فى مصر ، نجد أن المؤسسات الدينية الإسلامية فى معظمها ، تميل إلى التيار المحافظ ، فتعد من حصون هذا التيار . أما بالنسبة للكنيسة ، فتمثل الكنيسة الأرثوذكسية ، حصنا من حصون الفكر الدينى المحافظ . أى أن التيار المستنير ، لا يجد طريقا له داخل المؤسسات الدينية المصرية الكبرى ، سواء بالنسبة للأزهر أو الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . فأين يجد التيار الدينى المستنير طريقه ؟

يلاحظ على المستوى المسيحى ، أن التيار الدينى المستنير يجد طريقه داخل المؤسسة الدينية ، ولكن فى الطائفة الكاثوليكية ، والطائفة الإنجيلية . ففيهما يوجد تيار دينى مستنير ، يعمل من داخل الكنيسة ، ويجد طريقا متاحا نسبيا . وهذا لا يعنى عدم وجود أى رمز من رموز التيار الدينى المستنير ، داخل المؤسسات الدينية الأخرى . ولكن ، سواء بالنسبة للأزهر أو الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، فتوجد رموز للتيار المستنير بهما ، دون أن يتاح لهذا التيار مكان يتسع له ، ويسمح له لا بالحركة والفعل فقط ، بل أيضا بالتأثير على الجماهير . فمن داخل كل مؤسسة دينية ، يمكن أن يظهر تيار مستنير ، ولكنه يظل تيارا هامشيا ، يصعب عليه النمو ، ليصبح تيارا قويا مؤثرا .

أما فى داخل الكنيسة القبطية الكاثوليكية ، والكنيسة القبطية الإنجيلية ، فيُتاح للتيار المستنير ، قدر أكبر من حرية العمل والمكانة . حيث نجد بهما تيارا مستنيرا ، يعمل من داخل الكنيسة ، ويجد المؤيدين من داخلها ، أيا كان ما حققه هذا التيار من تأييد جماهيرى . فلماذا يجد التيار الدينى المستنير ، طريقا داخل الكنيسة الإنجيلية والكنيسة الكاثوليكية ؟

بالعودة إلى الجذور التاريخية لهاتين الكنيستين ، يلاحظ أن بدايتهما تواكبت مع دخول الفكر المسيحى الغربى ، ممثلا فى الإرساليات الأجنبية . وقد يرى البعض أن التيار الدينى المستنير ، يظهر لدى الكاثوليك والإنجيليين ، بسبب تأثيرات المرسلين الغربيين ، ولكن هذا ليس صحيحا تماما . وبالعودة إلى المرسلين الأوائل ، الذين قدموا إلى مصر ، منذ منتصف القرن التاسع عشر على وجه الخصوص ، وكان لهم دور كبير حتى أوائل القرن العشرين ، يلاحظ أنهم كانوا يمثلون التيار المسيحى المحافظ فى الغرب . فالحركة المرسلية الغربية ، لم تنبع من التيار الدينى المستنير ، ولكنها نبعت من التيار الدينى المحافظ .

فقد كان المرسلون الأوائل ، من طلائع التيار المحافظ ، وأكثر من هذا كان هؤلاء المرسلون ، فى بعض الأحيان ، ممثلين للتيار الدينى المحافظ الأصولى . ويرجع ذلك إلى الأصول التاريخية لحركة التبشير الغربية ، والتى كانت تعبيرا عن ثورة التيار المسيحى المحافظ ، والتيار الأصولى ، ضد حركة التحديث فى الغرب . فكما ثار التيار المحافظ الدينى ، ضد التحديث ، فى مصر ودول العالم الإسلامى ، كذلك ثار التيار الدينى المسيحى المحافظ ، ضد التحديث فى الغرب . وهكذا كانت الإرساليات ، امتدادا لحركة التمرد والاعتراض الدينى ، التى قادها رموز التيار المحافظ والتيار الأصولى . مما جعل تاريخ الحركة الإرسالية فى الدول الإسلامية خاصة ، ودول العالم الثالث عامة ، إشكاليا وصراعيا . فهذا التيار المحافظ ، بفصائله المتطرفة ، كان يميل إلى التشدد فى مواجهة الآخر الدينى ، سواء المسيحى أو المسلم أو الوثنى الذى ينتمى إلى العالم الثالث .

فعندما جاء المرسلون الأوائل إلى الدول المستعمرة ، اعتبروا سكان المستعمرات ، أيا كان دينهم ، خارج إطار الدين المسيحى الصحيح . وبالتالى ، تعاملوا مع المسيحى مثل المسلم ، مثلهما مثل الوثنى . فالاتجاه المحافظ للحركة المرسلية ، جعلها أميل إلى الاعتزاز بأفكارها ، والتمسك الشديد بها ، ورفض أى اتجاه فكرى آخر ، لتصبح الممثلة الوحيدة للدين والإيمان الصحيح ، ويصبح من خارجها ، أو من يختلف عنها ، من غير المؤمنين .

هكذا كانت الحركة الإرسالية تتجه نحو مزيد من المحافظة وربما نحو مزيد من التطرف ، فلماذا ظهر التيار الدينى المستنير داخل الكنيسة الإنجيلية والكنيسة الكاثوليكية ، برغم أصولهما المرسلية ؟ منذ بداية كلتا الكنيستين ، كانت هناك نوعية معينة داخل الجماعة القبطية ، هى الأكثر قربا من الانضمام لهما . فعندما جاء المرسلون الأوائل إلى مصر ، قدموا فكرا جديدا ، حتى وإن كان فكرا محافظا ، مثل اتجاه الفكر السائد فى مصر ، وبجانب ذلك قدم المرسلون ، أسلوبا جديدا فى العبادة والسلوك والحياة ، وقدموا قيما جديدة لنمط الحياة والمعيشة .

فمع المرسلين الأوائل ، جاءت أفكار جديدة ، حملوها معهم ، لأنهم أتوا بفكرهم الدينى ، كما أتوا بحضارتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية . لهذا كانت الطوائف الجديدة تميل إلى جذب الفئات الأكثر اعتراضا على الكنيسة الأرثوذكسية ، والفئات المهمشة بها . أى أن هذه الطوائف كانت تجذب الفئات التى لم تتكيف تماما ، أو لم تتلاءم مع الوضع السائد آنذاك فى الكنيسة الأرثوذكسية . وفى نفس الوقت ، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ، كانت هناك حركة تحديث وإصلاح على مستوى المجتمع عامة ، حيث كان المجتمع يتجه إلى نمط الحضارة المعاصرة ، والأخذ بأساليب التحديث فى التعليم والسياسة وغيرهما .

فى هذا المناخ ، كانت الكنائس الجديدة تجذب إليها ، تلك الفئة من المجتمع القبطى ، التى تجاوبت مع التحديث ، ومع التطور الجديد فى الحياة العامة ، والتى وجدت فى الكنيسة الأرثوذكسية نمطا ينتمى للقديم أكثر مما ينتمى للجديد .

لهذا ، ومنذ البدايات المبكرة للكنيسة القبطية الإنجيلية والكنيسة القبطية الكاثوليكية ، كانت شعبية هاتين الكنيستين ، تتزايد داخل الطبقة الوسطى الناشئة ، من المثقفين والموظفين وغيرهم . ولكن ، ولكى تتضح الصورة أكثر ، خاصة بالنسبة للكنيسة القبطية الإنجيلية ، يلاحظ أنه منذ بداية عمل المرسلين ، وجدت هذه الكنيسة شعبية داخل أكثر من فئة من الشعب القبطى . فكانت تجد شعبية داخل الشرائح الطموحة الجديدة للطبقة الوسطى ، كما كانت تجد شعبية داخل الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى وداخل الطبقة الدنيا .

فكان الفكر الإنجيلى ، منذ بداياته المرسلية ، يجد طريقه للفئات الدنيا ، من خلال ما يقدمه من فكر دينى محافظ ، خاصة لطبيعته الإحيائية والروحية . فقد كان هذا الفكر ، عاملا لجذب الشرائح الدنيا ، والطبقات الشعبية ، كما كان يجذب ذوى الميول المحافظة ، لأنه كان يقدم الفكر المحافظ فى صورة إحيائية روحية ، ليمثل نوعا من الإحياء الدينى على مستوى الفكر والمشاعر والممارسات العبادية .

لهذا ، وفى المراحل التالية ، ظهر داخل الكنيسة الإنجيلية ، تيار محافظ وتيار مستنير وكان التيار المحافظ أقرب إلى المضمون الفكرى للمرسلين ، فى حين كان التيار المستنير أقرب إلى النمط السلوكى الحديث لهؤلاء المرسلين . أى أن التيار المحافظ أخذ من المرسلين الفكر ، أما التيار المستنير فأخذ منهم الوسيلة والأسلوب .

وبجانب الكنيسة القبطية الكاثوليكية والكنيسة القبطية الإنجيلية ، ومن خلالهما ، ظهرت المدارس الحديثة وظهرت الهيئات والجمعيات الاجتماعية ، التى تقدم الخدمات الاجتماعية والصحية والبيئية وغيرها[٢] . ومنذ البداية كانت هذه الهيئات ، من أكثر الروافد المؤسساتية

---

(٢) أديب نجيب . تاريخ الكنيسة الإنجيلية فى مصر . القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٢ .

التى وجد خلالها التيار المستنير ، طريقا يسمح له ، لا فقط بتقديم فكره ، ولكن أيضا بتطبيق هذا الفكر . وكانت هذه المؤسسات ، منذ بداياتها ، نموذجا عمليا للتيار المستنير . وعبر الزمن كانت هذه المؤسسات تنمو تدريجيا ، لتصبح الآن من المكونات الأساسية للتيار الدينى المستنير .

ويقدم أديب نجيب[3] ، عرضا للدور الاجتماعى والقومى والدينى ، لأهم نماذج المؤسسات الاجتماعية التى تعبر عن التيار المستنير ، بقدر أو آخر ، ومنها الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية ، وجمعية الصعيد القبطية . ومن خلال نشاط هذه الهيئات ، يتضح لنا كيف كانت هذه المؤسسات ، والتى بدأت منذ فترة طويلة (منذ بدايات الخمسينات فى القرن العشرين تقريبا) ، تمثل التيار الدينى المستنير ، لتصبح المجال الذى يتيح تقديم فكر هذا التيار والتطبيق العملى له .

الطموح والاستنارة

يتضح مما سبق ، أن التيار الدينى المستنير ، فى الكنيسة الإنجيلية والكنيسة الكاثوليكية ، ظهر من خلال الفئات الطموحة ، والتى تجاوبت مع التطورات التحديثية فى المجتمع . فكلما كانت الشخصية أكثر طموحا ، كلما كانت أكثر ميلا لتطوير مكانتها ودورها ووظيفتها فى المجتمع . وهذا التطوير ، والرغبة فى الحراك الاجتماعى ، يساعد على ظهور التفكير المستنير . فرغبة الإنسان فى الترقى والحراك ، تدفعه إلى معرفة الجديد ، وإلى الانفتاح الفكرى على الآخر ، وعلى التيارات الفكرية الحديثة . فعندما يحاول الإنسان تطوير دوره فى الحياة ، يصبح مدفوعا لمعرفة كل جديد فى الحياة ، حتى يستطيع من خلال فهم واستيعاب الجديد ، تطوير ذاته ومكانته . فغالبا ما يكون الحراك الاجتماعى ، ناتجا عن تطوير الفرد لمكانته ، من خلال استيعاب الجديد ومواكبة تطور الحياة ، أو من خلال تطوير الفرد لسلطته ونفوذه وما يملكه . أى أن الحراك الاجتماعى ينتج من تطوير دور الفرد فى المجتمع ، أو ينتج من تطوير سلطة ونفوذ الفرد فى المجتمع .

لهذا ، يضم التيار المستنير ، الرموز التى كانت أكثر قابلية للتطوير ، والتى تميزت بالطموح . فكانت فئة منفتحة على الفكر الحديث وقادرة على استيعابه ، وبالتالى كانت قادرة على التمييز فى أداء الأدوار الجديدة التى يتطلبها تطور المجتمع . من هنا خلقت هذه الرموز لنفسها مكانة ، من خلال احتياج المجتمع لها ، فى عملية التطوير والتحديث .

---

(٣) أديب نجيب . الكنيسة فى مجتمع القرية . القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٠ .

ويظهر اختلاف واضح بين التيار الديني المستنير ، والتيار الديني المحافظ ، وهو ما يظهر بين التيار المحافظ والتيار الليبرالي خارج نطاق الفكر الديني . ويتضح هذ الاختلاف في مفهوم الذات ، ومفهوم تأكيد الذات . فرموز التيار المحافظ ، تميل إلى تأكيد ذاتها من خلال المحافظة على الوضع القائم ، لأنها ترى في استمرار الوضع القائم بدون تغير ، فرصة لتأكيد مكانتها واستمرارها . أما التيار المستنير ، فترى رموزه ، أن تطوير المكانة لا يتأتى بالمحافظة على الوضع القائم ، ولكن يتحقق بتطوير الحياة وتطوير المجتمع . ومن خلال عملية التطوير العامة في المجتمع ، يتحقق تطوير مكانة الأفراد . وهكذا نتصور أن المنتمين للتيار المحافظ ، هم الفئة التي ترضى عن وضعها في المجتمع ، سواء كان هذا الوضع مرتفعا ، أو كان أقل شأنا . أما رموز التيار المستنير ، فهم الفئة التي لا ترضى عن مكانتها في المجتمع ، فتجد في التطوير فرصة تحقيق المكانة .

وهكذا ، يختلف التيار المحافظ عن التيار المستنير ، في موقف كل منهما من الواقع المعاصر . فالمحافظون يحاولون المحافظة على الوضع السائد في المجتمع ، أما المستنيرون فيحاولون تطوير وضع المجتمع . وفي لحظات معينة ، يميل التيار المحافظ ، إلى المحافظة على وضع كان سائدا في المجتمع . ففي مراحل التغير السريع ، يتغير وضع المجتمع ويتطور ، دون أن يواكبه تغير مماثل في الفئات التي تميل إلى المحافظة ، مما يدفع التيار المحافظ إلى المطالبة بالعودة إلى الوضع الاجتماعي والحضاري السابق ، فيصبح التيار المحافظ سلفي النزعة .

وبنفس المعنى السابق ، يلاحظ أن التيار المستنير ، قد يتحول إلى المحافظة في لحظات معينة . فعندما يحاول التيار المستنير تطوير وتغيير المجتمع ، وبالتالي تغيير وتطوير مكانة رموز هذا التيار ، يندفع التيار المستنير إلى الأمام ، ناظرا إلى التغيرات الجديدة ، ولا ينظر إلى الماضي . ويظل الدافع قويا نحو التغيير والتطوير المستقبلي ، مادام هذا التيار المستنير مازال مدفوعا بطموحه ، ومازال مدفوعا برغبته في تطوير مكانته وتطوير الحياة . وهذه الدافعية تنطوي على تصور معين للحياة والواقع والمجتمع ، فإذا وصل التيار المستنير ، إلى تحقيق هذا التصور ، يمكن أن يتغير وضع التيار المستنير ، ويظهر لديه ميل إلى المحافظة .

ولعل النموذج الأبسط ، لتحول التيار المستنير ، إلى درجة ما من المحافظة ، يظهر عند مقارنة فكر بعض رموز التيار المستنير عبر حياتهم وكتاباتهم المتتالية ، خاصة عندما نركز على الموقف الديني في حد ذاته . ولكن المشكلة تبرز هنا في التفرقة بين الميل إلى الاستنارة بشكل جذري أو ثوري في بداية الحياة ، ثم الميل إلى المحافظة نسبياً في نهاية الحياة ، وبين التراجع عن قيم الاستنارة نفسها ، أو التحول الفكري من تيار إلى آخر . فمثلا ، يُعد طه حسين ، رمزا للفكر المستنير ، إن كان أميل لليبرالية بمعناها في هذه الدراسة ، أي أن طه

حسين كان يقدم فى الأصل فكراً اجتماعياً وثقافياً ، ولم يكن مفكراً دينياً . ومع ذلك ، نلاحظ فى فكر طه حسين ، ما يمكن أن نعتبره ميلاً للمحافظة ، بعد فترة من التفكير الليبرالى الجذرى . وهذا التغير ، يعبر عن اختلاف المرحلة العمرية ، والفكرية ، وكذلك يعبر عن اختلاف الدور الذى يقوم به المفكر . ففى البداية ، أراد طه حسين إحداث ثورة فكرية ، فكان أكثر اقتحاماً واقحاماً . ولكن فى مراحل تالية ، اهتم طه حسين برعاية التغير الفكرى الذى حدث ، والمحافظة على استمرار مكانته كرائد لتيار تنويرى ، وهنا لم يحاول طه حسين المجازفة ، أو الاقتحام ، بل حاول معالجة آثار إقتحاماته السابقة .

وهكذا يمكن تصور ملامح حياة رموز التيار المستنير . وكنماذج لهذا التيار داخل الوسط القبطى ، تظهر شخصية الراحل الأنبا صموئيل (سعد عزيز) (١٩٢٠ ــ ١٩٨١)[٤] ، وشخصية الأب هنرى عيروط اليسوعى (١٩٠٧ ــ ١٩٦٩)[٥] ، وشخصية القس صموئيل حبيب (١٩٢٨)[٦] . والأول ينتمى إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، والثانى إلى الكنيسة القبطية الكاثوليكية ، والثالث إلى الكنيسة القبطية الإنجيلية . وباستعراض ملامح هذه الشخصيات وحياتها ، نجد عوامل هامة مشتركة ، لعل من أهمها الميل الواضح للثقافة والتعليم . كذلك يظهر الاهتمام بالدراسة والتعلم ، وبالدراسات العليا ، وتنوع التخصص ومجالات التعليم . كذلك تظهر بينهم عوامل مشتركة ، مثل الاهتمام بالفكر ، والاهتمام بالتأليف لدى البعض ، والتركيز على العمل التنفيذى ، والاتجاه إلى العمل الاجتماعى التنموى ، سواء فى الأحياء الشعبية أو الريف . ومن جانب آخر ، تهتم هذه الرموز بالحوار مع التيارات الفكرية المتنوعة ، والحوار مع الاتجاهات الدينية المختلفة . يضاف إلى ذلك ، الاهتمام بالتعاون والحوار بين المؤسسات المسيحية المختلفة ، داخل مصر وخارجها .

مما يعنى اهتمام هذا التيار ، بالعناصر التالية :

١ ــ التعليم .

٢ ــ الثقافة ، والقراءات العامة .

٣ ــ العمل الاجتماعى التنموى (تنفيذ الفكر) .

٤ ــ التأليف وطرح الفكر المتعمق .

٥ ــ الانفتاح على التيارات المسيحية المعاصرة .

---

(٤) إيريس حبيب المصرى . قصة الأنبا صموئيل . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٦ .
(٥) أديب نجيب . الكنيسة فى مجتمع القرية ، مرجع سبق ذكره .
(٦) المرجع السابق .

٦ ــ الاشتراك فى المؤتمرات والهيئات الدولية .

٧ ــ النزعة المسكونية (أى الحوار والتعاون والمشاركة بين الطوائف المسيحية) .

هذه الملامح وغيرها ، تشكل النمط العام لرموز التيار المسيحى المستنير . وإذا كانت هذه هى ملامح رموز التيار المستنير داخل الوسط القبطى ، ففى الوسط الإسلامى ، تميز رموز التيار المستنير بملامح متشابهة إلى حد كبير .

فإذا عدنا إلى رفاعة رافع الطهطاوى ، والامام محمد عبده ، لوجدنا نمطا شخصيا ، يماثل ما نجده لدى الرموز المسيحية ، مع الاختلاف بين كل حالة فى عصرها وظروفها . فهاتان الشخصيتان تتجهان أيضا إلى التعليم والثقافة ، كما تتجهان بوضوح إلى الانفتاح على العالم الآخر ، وتقبل الفكر الجديد ، ودراسة التيارات المعاصرة الغربية .

هذه إذن مكونات النشأة والشخصية ، لرموز التيار الدينى المستنير . وهى تجمع بين سمات الشخصية الطموحة ، وبين التفاعل مع التيارات الحديثة للفكر والعمل . ومن خلال التفاعل بين الشخصية والفكر المعاصر ، يظهر التيار المستنير . وإذا كان هذا التيار يجد طريقه من خلال طموحه وانفتاحه على الآخر ، فهو أيضا يجد شعبيته داخل الفئات الأكثر طموحا ، والأكثر انفتاحا . لهذا ، يصل التيار الدينى المستنير إلى الشعبية ، من خلال الفئات الوسطى المتميزة بالطموح والرغبة فى الحراك الاجتماعى ، وبالتالى تتميز بالميل إلى المعاصرة والتحديث .

لهذا ، يحقق التيار المستنير شعبيته ، خارج النطاق التقليدى للمؤسسات الدينية المحافظة أو الأصولية . فعندما كانت المؤسسات الدينية لا تجد شعبيتها ، إلا فى الريف وبين الطبقة المحافظة التقليدية (نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين) ، كان التيار المستنير يجد شعبيته بين أهل المدينة ، والطبقة الوسطى الصاعدة . وعندما أصبحت المؤسسات الدينية ، تجد شعبيتها فى الريف والطبقة المحافظة التقليدية ، كما تجد شعبيتها داخل الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى ، وأيضا الشرائح ذات الأصول التقليدية المحافظة ، أصبح التيار المستنير يجد شعبيته داخل الشرائح الوسطى والعليا من الطبقة الوسطى .

من هنا تظهر إحدى المشكلات الهامة التى يواجهها التيار المستنير ، فهو لا يجد قاعدة له داخل الفئات التى تريد المحافظة على القديم ، أو التى تريد العودة إلى الماضى . وهو لا يجد شعبية بين الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى ، وهى تلك الفئات التى ترفض الواقع المعاصر ، والتى يخرج منها معظم التيارات الدينية الاحتجاجية الجذرية . وتلك إشكالية فكرية هامة للتيار الدينى المستنير ، فالفئات الدنيا من الطبقة الوسطى ، تعانى من الفشل والإحباط ، وتعانى من ظروف اجتماعية تحد من طموحها ، فهى فئات طموحة ، فئات تريد تغيير مكانتها ، وتريد تغيير المجتمع . فهى فئات تبحث عن التغير والتطور ، وكذلك التيار الدينى

المستنير . ولكن هذا التيار لا يتقابل مع الطبقة الدنيا الوسطى ، فلماذا ؟

لعل ذلك ينتج من ابتعاد التيار الديني المستنير عن صيغ الاعتراض والاحتجاج ، وابتعاده عن التمرد ضد المجتمع . فهذا التيار يميل إلى المطالبة بالجديد والحديث ، وتتجه أنظاره نحو إمكانيات التطوير ، دون أن يأخذ موقفا اعتراضيا من نظام المجتمع . وغالبا ما تميل الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى والتى تعانى من الإحباط والفشل ، إلى التمرد والاعتراض . ولهذا لا تجد تعبيرا عن تمردها واعتراضها ، من داخل التيار الديني المستنير .

والمشكلة الأخرى ، تظهر فى موقف الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى ، أى الشرائح الثائرة ، التى تعتبر التيار الديني المستنير جزءا من الواقع المعاصر ، نظرا لاتجاه المجتمع إلى التحديث ، ونظرا لانتماء التيار المستنير الطبقى ، الذى يقربه من الشرائح العليا : لهذا تعتبر الشرائح الأدنى ، التيار الديني المستنير ، جزءا من الطبقة صاحبة المكانة والسلطة ، فيصبح هذا التيار جزءا من الواقع الذى ترفضه .

بين التقدم والتراجع

يعد التيار المستنير ، مثله مثل غيره من التيارات ، قابلا للتغير والتطور عبر مراحل متعددة . وكل مرحلة من هذه المراحل ، تعبر عن ظروف خاصة ، اجتماعيا ودينيا ، مما يميز الطرح الفكرى لهذا التيار فى كل مرحلة عن الأخرى . وفى الكنيسة الإنجيلية ، يلاحظ أن التيار المستنير ، مر بمراحل متميزة ، أهمها :

١ ــ المرحلة الدينية الروحية .

٢ ــ المرحلة الروحية الاجتماعية .

٣ ــ المرحلة الاجتماعية السياسية .

وهذه المراحل ، لا تعبر عن مجالات العمل ومجالات الفكر فقط ، بل تعبر أيضا عن مجالات التطوير والتغيير . فمنذ البداية ، كان اتجاه التيار المستنير داخل الكنيسة الإنجيلية ، يميل إلى التغيير والتطوير التدريجى ، ومن هذا التغيير التدريجى ، ظهر التغيير المرحلى لمجالات الفكر . فكانت البداية تغييرا وتطويرا للفكر الديني بجوانبه الروحية ، ثم كان التطوير موجها للفكر الاجتماعى ، وأصبح موجها للفكر السياسى العام .

وهذه المراحل قد تدل على الاتساق الداخلى للتيار المستنير ، فلكى يقدم فكرا دينيا متطورا ، عليه أن يبدأ بالمجال الديني ، ومن خلال ذلك ، يطرح أفكارا جديدة عن المفاهيم والممارسات الدينية . ومن هذا الإطار الديني الجديد ، ينتقل التيار المستنير لمعالجة قضايا الحياة اليومية ، والقضايا الاجتماعية ، ثم القضايا الاقتصادية والسياسية . وفى دراسة سابقة[٧] وجد

(٧) رفيق حبيب . الاحتجاج الديني ، مرجع سبق ذكره .

أن تطوير المكانة الاجتماعية ، بالنسبة للجيل الذى يقود الكنيسة ، يأخذ مراحل متتالية ، فيبدأ بتطوير المكانة الدينية ثم الاجتماعية ثم السياسية .

وهكذا يظهر التوازى بين تطوير الفكر وتطوير المكانة ، والتوازى بين إحداث تغيير فى المجتمع ، وإحداث تغيير للوضع الاجتماعى لرموز التيار المستنير . فكلما استطاع هذا التيار ، إحداث تغيير فى المجتمع ، استطاع إحداث تغيير فى مكانته الطبقية والاجتماعية .

بهذا ، تظهر المرحلية عبر التاريخ ، وعبر الأشخاص أنفسهم . فعبر التاريخ ، يمكن تحديد مراحل تميزت بإسهامات التيار المستنير أكثر من غيرها . وأيضا عبر فكر كل رمز من رموز هذا التيار ، يمكن أن نجد مراحل التطوير وتغيير الفكر . فإذا تابعنا الكنيسة الإنجيلية ، على سبيل المثال ، نجد أن بدايات التيار المستنير كانت روحية ثم اجتماعية ثم سياسية . وهى نفس المراحل التى نجدها فى فكر معظم رموز التيار المستنير داخل نفس الكنيسة . ولكن البداية التى تميز كل فرد تختلف بالضرورة ، باختلاف المرحلة التى ينتمى إليها . فإذا قارنا بين التيار المستنير فى بدايات القرن العشرين فى الكنيسة الإنجيلية ، والتيار المستنير داخلها فى نهايات القرن العشرين ، يلاحظ وجود فروق كبيرة ، قد يظن البعض أنها تمثل اختلافا وتعارضا ، ولكنها فى الواقع تمثل عملية التغيير والتطوير التدريجى المستمر .

وتطوير التيار المستنير لطرحه الفكرى ، يتوقف على العديد من العوامل . فكلما وجد هذا التيار المؤسسات التى تسمح له بالعمل وتقديم الجديد ، كان أقرب إلى تطوير فكره بسرعة أوضح ، وكان أقرب إلى توسيع مجال الفكر ، وتوسيع القضايا والموضوعات التى يعالجها . ولكن كلما كانت المؤسسات أكثر ميلا للمحافظة ، وبالتالى أكثر اعتراضا على التيار المستنير ، كان هذا التيار أقرب إلى تقديم فكره بتدريجية واضحة ، حتى يستطيع تحقيق القبول العام أو النسبى لكل فكرة ، ثم يقدم الفكرة التى تليها ، وهكذا .

وتظل التدريجية سمة تميز التيار المستنير ، لأنه لا يقدم إلا نادرا على الصراع . فلأنه يحاول إثبات وجوده داخل المؤسسة الدينية ، التى تميل إلى المحافظة ، لهذا يقترب التيار المستنير من الحذر والتدريجية والإصلاحية ، أكثر من اقترابه إلى الثورية . ففى الكثير من الأحيان ، تحتم الظروف الموضوعية على التيار المستنير ، الدخول فى صراع حاد من أجل إثبات فكره ، ولكنه غالبا ما يتراجع عن الدخول فى الصراع ، حتى يستطيع إثبات وجوده والمحافظة عليه . وكأنه يرى أن الدخول فى الصراع الحاد ، قد يؤدى إلى انتهاء وجود هذا التيار .

والحقيقة أن وراء ذلك قدراً كبيراً من الحذر تجاه التيار المحافظ ، نظرا لقدرة هذا التيار على إثارة الجماهير ، ضد من يعتبره خارجا عن الدين . فالفكر المحافظ يميل إلى إظهار المثالية الدينية والأخلاقية ، وإظهار التمسك بالأصول النقية . لهذا يستطيع الفكر المحافظ ، من خلال

خطابه الانفعالى الحماسى ، اتهام التيار المستنير بالخروج عن الدين ، وربما الكفر . وهكذا يستطيع التأثير على الجماهير عامة ، والتى تنقاد سريعا إلى مثل هذا الخطاب ، فتنقلب على التيار المستنير ، وتحاربه بقسوة . مما قد يؤدى فى النهاية ، إلى فشل التيار المستنير فى كسب القدر المعقول من المؤيدين .

ولكن الوضع قد يتغير ، فيقدم التيار المستنير على الدخول فى صراع قوى . وهو ما لا يحدث إلا عندما يعمل التيار المستنير ، من داخل مؤسسات قوية ، قادرة على مواجهة الصراعات والحروب الفكرية . ولأن التيار المستنير لا تمثله مؤسسات دينية قوية بالمقارنة بالمؤسسات الدينية التى تساند التيار المحافظ ، لهذا فعندما يجد التيار المستنير السند القوى ، يجده فى المؤسسات العامة .

فعندما أثار الشيخ على عبد الرازق ، ضجة كبيرة ، حول كتاب الإسلام وأصول الحكم[٨] ، استند إلى المؤسسات العامة فى المجتمع ، من مؤسسات ثقافية ومؤسسات سياسية . فكان سنده الحقيقى خارج المؤسسة الدينية (الأزهر) . وكان الصراع الدائر بين التيار المستنير والتيار المحافظ ، صراعا يدور بين المؤسسات العامة للدولة ، والمؤسسة الدينية الرسمية .

وبهذا المعنى أيضا ، كان الصدام الحاد بين التيار المستنير ، ممثلا فى محمد سعيد العشماوى ، وبين التيار المحافظ ، والتيار الجذرى . حيث يستند محمد سعيد العشماوى إلى المؤسسات العامة ، سواء السياسية أو الثقافية ، ويستند بالتالى إلى شعبية هذه المؤسسات وإمكانياتها . فى حين يستند التيار المحافظ إلى المؤسسة الدينية الرسمية . ولكن فى الصراع بين محمد سعيد العشماوى والتيار الإسلامى المحافظ ، يلاحظ أن هذا التيار المحافظ ، أصبح له العديد من الرموز والمؤسسات خارج المؤسسة الدينية التقليدية . فأصبح الصراع بين التيار المستنير والتيار المحافظ ، ليس صراعا بين مؤسسات عامة ، ومؤسسات دينية ، بل أصبح صراعا بين مؤسسات عامة ومؤسسات دينية تمثل التيار المحافظ ، وبين مؤسسات عامة ممثلة للتيار المستنير . وهكذا يتضح أن التيار المحافظ استطاع كسب أرض جديدة ومتزايدة ، منذ السبعينات والثمانينات خاصة .

وهو ما يؤدى بالضرورة إلى تقلص حجم التأييد المتاح للتيار الدينى المستنير ، سواء من حيث الشعبية أو من حيث المؤسسات . لهذا يمر التيار المستنير بأزمة ، هى أزمة اختيار بين التدريجية والصراع ، وهى أزمة اختيار بين التقدم والتراجع . فعندما تزداد القوى المناهضة

---

(٨) على عبد الرازق (الشيخ) . الإسلام وأصول الحكم . بيروت : دار مكتبة الحياة ، بدون تاريخ .

للفكر المستنير ، يزداد احتمال تراجع هذا الفكر ، أو دخوله فى مرحلة كمون وصمت .

ويغلب على التيار الدينى المستنير الميل إلى المواجهة القوية ، عندما تتوفر له القوى المساندة ، ولكنه يميل إلى التدريجية ، أو ربما الاختفاء ، عندما يفتقد هذه القوى . لأن التيار المستنير ، له أساليبه الخاصة فى العمل . فهو لا يلجأ إلى التكفير (السلاح الدينى) ولا يلجأ إلى العنف (السلاح السياسى) . فغالبا ما يحاول التيار المستنير مواجهة التيار المحافظ ، من خلال تأكيده على الانغلاق الفكرى والبعد عن التطور ، كسمتين للتيار المحافظ ، أى أنه يلجأ لاستخدام السلاح الثقافى ، برغم ضعفه عن الأسلحة الأخرى . فهو يركز إذن ، على تميز فكره عن فكر الآخرين ، وإظهار إيجابيات فكره ، والتركيز على سلبيات فكر الآخرين .

لهذا يعد التيار الدينى المستنير ، من القوى التى تميل إلى استخدام الأساليب الدبلوماسية والسياسية ، والأساليب الفكرية والثقافية ، دون غيرها من الأساليب . والمشكلة التى تواجه التيار الدينى المستنير ، عندما يقع فى صدام مع التيار المحافظ ، أنه يواجه تيارا يستخدم أساليب تختلف تماما عن أساليبه . فأساليب التيار المستنير ، لا تصمد أمام أساليب التيار المحافظ . فالتيار المحافظ ، أكثر عنفا فى مواجهة الآخر ، فغالبا ما يلجأ إلى الإدانة والاتهام المباشر ، وربما العنيف . فلا يستطيع التيار المستنير ، الفوز فى حرب ، يستخدم فيها الأساليب السياسية والفكرية ، ويستخدم فيها الآخر الأساليب الهجومية . ويصبح أمام التيار المستنير ، إما استخدام الأسلوب الأكثر عنفا ومواجهة ، أو أن يبتعد عن الصراع .

ولعل نموذج محمد سعيد العشماوى ، يؤكد هذه الرؤية ، حيث يلجأ — فى الكثير من الأحيان — إلى الفكر العنيف . فهو لا يستخدم أساليب التيارات التى يواجهها ، ولكنه يستخدم أسلوب التيار المستنير ، ولكن فى صورة تتميز بالهجومية الواضحة . مما يؤدى إلى ظهور علاقة جدلية غريبة بين التيار المحافظ ، والتيار المستنير . فإذا كان الصراع يتميز بالأسلوب الهجومى ، من قبل التيار المستنير ، يفسر ذلك بأنه هجوم على الدين نفسه . وعندما يتميز أسلوب التيار المستنير ، بالدبلوماسية الواضحة ، وربما أحيانا بالتراجع ، يستدل من ذلك على تراجع التيار المستنير ، لأنه يكتشف خطأه ، فالتراجع هنا يفسر بأنه دليل على عدم صحة أفكار التيار المستنير .

من أزمة الصراع والتنافس بين التيار المستنير والتيار المحافظ ، تظهر أزمة جديدة للتيار المستنير . فمن خلال الصراع ، قد يندفع — بقدر أو آخر — إلى التراجع عن فكره المستنير ، وقيمه الليبرالية . ولعلنا نتساءل ، عندما نتابع بعد التيار الإسلامى المستنير ، بدءا من محمد عبده ، عن مجرى ومسار هذا التيار . فمن فكر الإمام محمد عبده ، خرج فكر أكثر تشددا ،

يتمثل فى فكر تلميذه رشيد رضا . ومن فكر رشيد رضا ، خرجت حركة أكثر تشددا ، ممثلة فى جماعة « الإخوان المسلمين »[٩] .

وبمتابعة فكر الإمام محمد عبده ، ثم تلميذه رشيد رضا ، ثم حسن البنا ، يظهر أن الفكر كان يتجه إلى مزيد من المحافظة والتشدد . وبرغم أن هذا التطور والتغير ، له العديد من الأسباب ، إلا أن أحد أسبابه تكمن فيما يواجهه الفكر المستنير من معارك وحروب ، مما يدفع الأجيال التالية ، إلى التمسك بالمزيد من المحافظة ، حتى تستطيع تأسيس وتأكيد فكرها وانتمائها الدينى .

ولنموذج الإمام محمد عبده ، بعد آخر ، فمن تلاميذه رشيد رضا المحافظ المتشدد وأحمد لطفى السيد الليبرالى المستنير . ويلاحظ أن الأول كان أكثر قربا من المؤسسة الدينية ، والثانى كان أكثر قربا من المؤسسات العامة فى المجتمع . فالصراع بين التيار المحافظ والتيار المستنير ، يؤدى إلى تأكيد الازدواجية الجامدة ، بين تيار دينى محافظ ، وتيار علمانى ليبرالى ، فتتآكل بالتدريج إمكانية ظهور تيارات وسيطة بين الفريقين ، خاصة بالنسبة للتيار الدينى المستنير .

وتتكرر هذه الظاهرة ، داخل الكنيسة . فرموز التيار الدينى المستنير ، داخل الكنيسة الإنجيلية على سبيل المثال ، كانوا أميل إلى المواجهة وتقديم الفكر المستنير بقوة ، فى المراحل الأولى من حياتهم . ولكن ، ومع مرور الزمن ، يقل تدريجيا الميل إلى المواجهة ، وتقديم الأفكار الجديدة . ويلاحظ ، أن مرحلة الشباب لدى رموز التيار الدينى المستنير ، تتميز بقوة تقديم الفكر الجديد . فى حين تتميز المراحل العمرية التالية بتدريجية أكبر فى تقديم الفكر .

كذلك ، يلاحظ ، أن رموز التيار الدينى المستنير ، قدموا فكرا جديدا ، عبر فترة زمنية طويلة ، واستطاعوا تحقيق تطور واضح فى الفكر الدينى المسيحى ، وفى الكنيسة . ومع هذا التغير ، تغيرت مكانتهم أيضا فاستطاعوا تحقيق مكانة قيادية داخل الكنيسة الإنجيلية . ولكن الأزمة تبدأ ، بعد تحقيق هذا الإنجاز ، ففى هذه المرحلة يصبح الصراع مُميتا . فأى صراع بين التيار المحافظ والتيار المستنير ، يهدد المكانة التى وصل إليها رموز التيار المستنير ، وبالتالى يهدد الإنجازات التى حققها هذا التيار . فيقف رموز هذا التيار أمام اختيارين : فإما المواجهة الجريئة من أجل الفكر الجديد ، وإما التراجع أو الصمت للمحافظة على ما حُقق من إنجاز وما تحقق من مكانة .

وفى هذا المناخ ، كثيرا ما يكون الصمت علامة تميز التيار المستنير . وفى هذا المناخ أيضا ،

---

(٩) ريتشارد هرير دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى . القاهرة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٩ ، ص ٤١ .

كثيرا ما نجد التراجع خطرا يتسلل داخل التيار المستنير . وتتزايد أزمات التيار المستنير ، وتتزايد الصعاب والحروب التى يواجهها . وتظل قدرة التيار المستنير ، على المواجهة والدخول فى الصراعات والحروب الفكرية والاجتماعية ، قدرة محدودة ، لا تمكنه — فى الواقع — من إثبات وجوده ، عندما تكون الظروف المحيطة غير ملائمة لنشر فكره . فهل نستطيع القول ، إننا الآن ، فى تسعينات القرن العشرين ، فى مرحلة لا تلائم التيار المستنير ، وإننا الآن فى فترة من فترات صمت التيار المستنير ، أو تراجعه ؟؟ ربما ، أو لعله التاريخ الطبيعى للفكر المستنير والتجديدى ، الذى جعله غالبا فى حالة تذبذب مستمر ، بين التقدم والتراجع .

وفى الوسط القبطى ، كما فى الوسط الإسلامى ، فهل تراجع الشيخ على عبد الرازق ؟ وهل تغير فكر خالد محمد خالد فى اتجاه الليبرالية ؟ وهل أصبح فكر عادل حسين أكثر محافظة أو أصولية ؟ وهل أصبح فكر محمد عمارة أكثر قربا من المحافظة ؟

إن عادل حسين[10] يرى أن الخلاف بين المعتدلين والمتطرفين ، ليس خلافا على الهدف ، والذى هو تنشئة الفرد المسلم ، وإقامة المجتمع الإسلامى ، ولكنه خلاف على الوسيلة . فالمتطرفون هم الذين يستخدمون الأسلوب المتطرف . وفى هذا الكثير من الصحة ، ولكن أى معتدلين وأى متطرفين . فإذا كان فكر عادل حسين ، يميل إلى اليسار الإسلامى ، وإذا كان فكرا معتدلا ، فإن هناك من يقدم فكرا يساريا إسلاميا متطرفا ، ولكن هناك أيضا من يقدم فكرا يمينيا إسلاميا متطرفا ، فهل يظل الخلاف على الوسيلة وليس الهدف ؟

إنها ظاهرة واضحة ، تلك التى تبلورت فى قدر من التقارب ، بين اليسار الإسلامى المعتدل ، واليمين الإسلامى المعتدل والجذرى . وقد نتصور فى هذا التقارب ، نوعا من الحتمية ، ولكن الحقيقة أنه ليس حتمية ، تكمن فى فكر هذه التيارات ، ولكنها حتمية الصراع ، بين التيار المحافظ والتيار المستنير . فاليسار الإسلامى ، قد يكون قريبا من التيار المستنير عن التيار المحافظ أحيانا ، وبالتالى فإن نجوم التيار اليسارى الإسلامى ، تقف فى وضع صراع مع التيار المحافظ . وبرغم وجود أرضية مشتركة بين التيار اليسارى الإسلامى ، والتيار المحافظ الإسلامى ، إلا أن هذه الأرضية لا تمنع وجود العديد من الاختلافات بينهما ، خاصة فى القضية الاجتماعية والسياسية . فهناك اختلاف يدفع إلى الجدل ، أو إلى الصراع الجدلى ، ولكن مع مرور الزمن ، يلاحظ أن مساحة الصراع تقل ، ليس لوجود أرضية مشتركة جديدة ، ولكن تقل لوجود تغير ما فى اليسار الإسلامى ، يجعله أقرب إلى التيار اليمنى

---

(١٠) عادل حسين . الحركات الدينية المتطرفة « ورقة موقف » . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

المحافظ . أى أن الذى تغير ، هو اليسار الإسلامى ، أى أحد فصائل الفكر الدينى المستنير .

وهى ظاهرة متكررة ، فعندما نصل إلى تسويات فكرية بين التيار المحافظ والتيار المستنير ، غالبا ما تكون هذه التسوية فى صالح التيار المحافظ ، وليس التيار المستنير . فهل هذا يعد تراجعا للتيار اليسارى الإسلامى ؟ أم أنه نتيجة طبيعية للصراع السياسى ؟

صفوة بلا جماهير

من أهم ما يميز التيار المستنير ، مثله مثل الكثير من التيارات الفكرية الأخرى ، أنه حركة تتركز بين فئات الصفوة ، خاصة الصفوة الفكرية . أى أنه حركة المثقفين قبل أن يكون حركة الجماهير . وهو ما يعد إحدى المشكلات الهامة التى يواجهها التيار المستنير . فعندما يدخل فى معارك من أجل تجديد الفكر ، لا يدخل فى معركة بين المثقفين وأنفسهم فقط ، ولكنه يدخل فى معركة ، تشترك فيها الجماهير ، كما تشترك فيها المؤسسات الدينية والاجتماعية المختلفة . وعندما يكون الصراع خارج نطاق الصفوة ، عندئذ يواجه التيار المستنير مأزق مواجهة الصراع ، ومشكلة العمل خارج نطاق الصفوة .

فلأن التيار المستنير ، حركة توجد أساسا داخل الصفوة المثقفة ، لذلك لا يقدم هذا التيار فكرا تتبناه الصفوة فقط ، ولكن يقدم أيضا فكرا يتلاءم مع الصفوة ، بما فيه من سلوكيات وتطبيقات ، دون أن يتلاءم مع الفئات الأخرى . ففكر التيار المستنير ، يتلاءم أساسا مع الطبقة الوسطى المثقفة ، خاصة فى شرائحها العليا . كما أن السلوك والفعل الذى ينادى به التيار المستنير ، يتلاءم أيضا مع هذه الفئة المثقفة .

ويصبح الفكر بملامحه الخاصة ، محدودا ، مما يحد التيار المستنير ، ويمنعه من تحقيق الكثير من الإنجازات التى يتمناها . فيصبح الفكر المستنير ، محدودا بحدود الصفوة المثقفة ، دون أن يستطيع بلوغ مدى أكبر خارج هذه الفئة . فيظل الفكر المستنير ، بعيدا عن الجماهير ، وكذلك تظل الجماهير بعيدة عن الفكر المستنير ، كما تظل بعيدة عن رموز هذا الفكر .

وكما يرى محمد عمارة[11] فإن حركة الجامعة الإسلامية ، كانت حركة صفوة فكرية ، لذلك تفوقت فى التجديد الفكرى ، والتناول الشجاع للقضايا الفكرية . فى حين كانت حركة الإخوان ، حركة جماهيرية ، لم تسلك طريق التجديد الفكرى ، بالدرجة التى قد لا تلائم العامة ، لذلك وقفت عند حدود معينة فى الفكر .

يتضح من ذلك ، أن التيار المحافظ يميل إلى الجماهيرية ، أما التيار المستنير فيميل إلى الصفوة . وبنفس هذا المعنى ، أو لهذا السبب ، فإن التيار المحافظ ، يميل إلى الحركة والخطاب

---

(١١) محمد عمارة . الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى . القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ ، ص ٦٤ .

الانفعالى الإحيائى ، فى حين يميل التيار المستنير إلى الفكر .

ومن هذه الخصوصية ، يمكن تصور التكوين الاجتماعى للتيار المستنير . فغالبا ما يتميز أبناء التيار المستنير ، بنوعية معينة من التعليم ، ونوعية معينة من المعايير والقيم السلوكية . لذلك ، نجد بعض المؤسسات التى لا تؤيد التيار المستنير فقط بل تساعد على انتشاره . وتعد بعض المدارس ، من أهم نماذج هذه المؤسسات ، خاصة المدارس التحديثية والأجنبية ، وكذلك بعض المدارس الإنجيلية والكاثوليكية .

وكما يرى أديب نجيب[12] ، تميل التربية فى المدارس الإنجيلية إلى تأكيد عدد من المعايير ، ومنها :

١ ـــ التأكيد على حرية التلميذ .

٢ ـــ إشراك التلاميذ فى الإشراف المدرسى .

٣ ـــ تكوين مجلس طلاب للمدرسة .

٤ ـــ معاونة الطلاب لإتقان اللغة الإنجليزية .

٥ ـــ وضع نظام للعقاب .

وبدراسة النقاط السابقة ، يلاحظ أنها تشير ، إلى بعض القيم والمعايير الهامة للتيار المستنير . فهى تؤكد على الحرية ، كما تؤكد على ديمقراطية العمل واتخاذ القرار ، ومنها نجد التركيز على مشاركة الطلاب فى الإشراف وتكوين مجلس طلابى . ومن جانب آخر ، يؤكد هذا التيار على أهمية تعلم اللغة الأجنبية ، باعتباره مفتاحا لمعرفة التيارات الفكرية المعاصرة ، ومواكبة التغييرات التى تحدث فى العالم الخارجى . ومع ذلك ، يوجد نظام العقاب ، وهو ما يؤكد على ميل هذا التيار ، لوضع نظم ثابتة ، تقترب من النظام الإدارى المتطور ، حيث تحدد جميع جوانب وعناصر النظام ، ويعلن ليصبح قابلا للتطبيق على الجميع .

وفى الكنيسة الأرثوذكسية ، يوجد تيار مستنير ، يعود لفترات ماضية ، ومنه يظهر نموذج القمص إبراهيم لوقا ، والذى كان راعيا لكنيسة مارمرقس بمصر الجديدة ، حتى الخمسينات . وقد أثار القمص إبراهيم لوقا الكثير من الجدل ، فاتهم كثيرا ، حيث تشكك الكثيرون فى اتجاهاته . ولكن الأهم من ذلك ، أن القمص إبراهيم لوقا ، قدم فكرا دينيا جديدا ، وكان التجديد لا يتوقف عند حدود بعض الأفكار الحديثة ، ولكن يصل إلى داخل المفاهيم والممارسات الدينية نفسها .

حيث أقدم القمص إبراهيم لوقا ، على تطوير نظام العبادة ، بما يشمله من جوانب

---

(١٢) أديب نجيب . تاريخ الكنيسة الإنجيلية فى مصر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٠١ .

متعددة ، مثل النظام والمواعيد . بجانب أنه أدخل أجهزة موسيقية جديدة فى الكنيسة ، وجدد فى التسابيح التى تردد أثناء العبادة ، حيث تميزت كنيسته بالترانيم الروحية . كذلك جدد فى أسلوب العبادة ، والوعظ . وجدد القمص إبراهيم لوقا فى أهداف الممارسات العبادية ، حيث اهتم بالجوانب الروحية الخلاصية . كما طور القمص من دور الكنيسة تمتد إلى خدمة القرى ، والمؤتمرات الصيفية ، ومدارس الأحد ، وغيرها[١٣] .

بهذه المعانى قدم القمص إبراهيم لوقا ، تصورا جديدا للفكر والممارسة الدينية ، ولكن هذا التصور واجه اعتراضات من الكثيرين ، وكان سببا للهجوم عليه . مما أدى إلى دخوله فى صراعات حادة ، مع الكيان الرئيسى المحافظ للكنيسة الأرذوكسية . فكان القمص يمثل التيار المستنير داخل الكنيسة ، فى حين أن أغلبية القيادات الأرثوذكسية تمثل التيار المحافظ .

وليس من السهل ، تحديد التيار الذى ينتمى له القمص إبراهيم لوقا ، فبالنسبة للكنيسة الأرثوذكسية ، فى ذلك الوقت ، فإن اتجاهه يعد اتجاها مستنيرا تجديديا . ولكن إذا قارنا بين اتجاهه ، والاتجاهات السائدة فى الكنيسة الإنجيلية أو الكنيسة الكاثوليكية فى ذلك الوقت ، سنلاحظ أنه أقرب إلى الاتجاه المحافظ . وبنفس هذا المعنى ، فإن اتجاهات القمص ، إذا ما قيست باتجاهات الكنيسة الأرثوذكسية الآن ، فإنها ستكون أقرب إلى الاتجاه المحافظ ، أو الاتجاه المحافظ الإحيائى على وجه الخصوص . بمعنى أن اتجاه القمص إبراهيم لوقا ، يمثل اتجاها محافظا حركيا أو إحيائيا (انظر الفصل الرابع) من حيث مضمونه الفكرى ، ولكن من حيث إطاره العام وأساليبه وموقعه من الفكر السائد فى الكنيسة الأرثوذكسية . آنذاك ، تُعد اتجاها تجديدياً له موقف قريب من التيار المستنير نسبيا .

ولهذا ، فإن التيار الذى بدأه القمص إبراهيم لوقا ، لم يستمر فى نفس الاتجاه ، بل تغير موقعه عبر الزمن . ففى البداية كان القمص إبراهيم لوقا ، يقدم فكرا مستنيرا ، قياسا للفكر السائد آنذاك فى الكنيسة الأرثوذكسية ، فكان يقدم بالتالى تجديدا للفكر والممارسة الدينية . ولكن الأجيال التالية للقمص إبراهيم لوقا ، وبمعنى أدق بعض تلاميذ القمص ، لم يسيروا على نفس الخط التجديدى المستمر . أى أن ما قدمه القمص إبراهيم لوقا كان تجديدا فى ذلك الوقت ،ولكن محتوى ما قدمه كان يميل للمحافظة . وبعد القمص استمر المحتوى المحافظ ، دون أن يواكبه استمرار مماثل للتجديد على مستوى الفكر ، بل ظل التجديد إن وجد ، على مستوى الشكل فقط .

---

(١٣) فايز رياض . جهاد كاهن . القاهرة : بدون ناشر ، ١٩٨٦ .

ومن أهم تلاميذ القمص إبراهيم لوقا ، القمص زكريا بطرس ، والذى كان راعيا لنفس الكنيسة . ولكن القمص زكريا بطرس ، قدم فكرا مختلفا عن الفكر التقليدى للكنيسة الأرثوذكسية ، وهو فكر قريب لحد ما مما قدمه القمص إبراهيم لوقا ، فكان امتدادا له . ولكن عندما نقيم اتجاهات القمص زكريا بطرس ، نجد أنها تختلف نسبيا ، عما قدمه القمص إبراهيم ، خاصة إذا قسنا الفكر بالفترة التى قدم فيها .

فإذا كان القمص إبراهيم لوقا ، يمثل تجديدا وانفتاحا فى عصره ، فإن القمص زكريا بطرس يمثل أحد رموز التيار الحركى ، منذ سبعينات القرن العشرين[١٤] . فالقمص زكريا ، قدم فكرا يعد امتدادا لما قدمه القمص إبراهيم ، دون أن يستمر فى تجديد الفكر ، بل استمر فى التأكيد على هذا الفكر . فإذا كان القمص إبراهيم قد قدم الفكر الروحى الخلاصى (التركيز على حصول الإنسان على الخلاص بفعل عمل الروح القدس) ، فإن القمص زكريا لم يطور الفكرة ، بل أكد عليها بالمزيد من التشدد . ومما سبق ، يظهر نموذج للتيار المستنير ، عندما يحقق قدرا من التجديد ، ثم يتوقف عن التجديد ويتحول إلى تيار محافظ .

ولكن موقف التيار المستنير ، من الصفوة والجماهير ، لايقف عند حدود تقديمه لفكر خاص يجذب المثقفين فقط ، ولكن يمتد إلى ما هو أهم من ذلك . فكما يرى رفعت السعيد[١٥] أن الأفغانى انحاز إلى قضية العدالة الاجتماعية وناصر الكادحين ، ولكنه لم يكن متقدما فى مجال العقل والتنوير . أما محمد عبده فكان متراجعا فى القضية الاجتماعية ، متقدما فى قضية العقل والتنوير ، خاصة بعد طرد الأفغانى ، واحتدام الصراع الطبقى ، مما حدا بمحمد عبده للانحياز إلى الصفوة ، حتى إنه هاجم العرابيين ، وحذر الأعيان من المطالبة بالمساواة بينهم وبين الكادحين .

وهذا نموذج خاص ، فجمال الدين الأفغانى ، والإمام محمد عبده ، يمثلان رمزين للتيار المستنير ، بقدر أو آخر ، خاصة إذا قسنا فكرهما بعصرهما . ولكن الأفغانى قدم فكرا وسلوكا ، مختلفا عما قدمه الإمام . فالأفغانى كان أكثر قربا من القضية الاجتماعية ، وبالتالى من مناصرة الكادحين والمطالبة بحقوقهم . لهذا كان الأفغانى ، رمزا سياسيا قادرا على تحريك الجماهير ، والتأثير على الصراعات السياسية . أما الإمام محمد عبده ، فكان يقدم فكرا مستنيرا تنويريا . ولكن هذا الفكر كان يجد صداه بين الصفوة ، أكثر مما يجده لدى الجماهير .

---

(١٤) رفيق حبيب . المسيحية السياسية فى مصر . القاهرة : يافا للدراسات والنشر ، ١٩٩٠ .

(١٥) رفعت السعيد . حسن البنا . القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٤ ، ص ص ٣٦ ـــ ٣٨ .

ولعل ملاحظة رفعت السعيد ، من حيث بعد محمد عبده عن الصراع الطبقى وانحيازه للصفوة قد تكون ملمحا عاما نسبيا يميز التيار المستنير . فهذا التيار يبتعد عن الصراع الطبقى ، فلا يميل لدور المعارض ، كما لا يميل لدور المسيطر . ويظهر ذلك خاصة فى الفصائل اليمينية من التيار المستنير ، والتى يميزها اتجاهها الرأسمالى . أى أن التيار المستنير ، يرفض دور الديكتاتور ، كما يرفض دور المتمرد . حيث يغلب على هذا التيار أن يقف موقفا وسطا بين الظالم والمظلوم ، ويحاول ألا يكون ظالما أو مظلوما . وهذا بالطبع ليس قاعدة عامة ، ولكنه — إلى حد ما — ملمح أساسى .

وهو ما يشير إلى اهتمام التيار المستنير ، بتغيير الحياة ، وتغيير مكانته فيها ، دون أن يهتم كثيرا بالصراعات الطبقية . وهو ما قد يتغير بصورة واضحه ، إذا ما كان التيار المستنير جزءا من أطراف الصراع الطبقى . فغالبا ما يحاول التيار المستنير ، تغيير الحياة ، وفى نفس الوقت تغيير مكانته لتقترب من الصفوة الحاكمة ، دون أن يحاول قلب نظام المجتمع ، أو تغيير فئة حاكمة بأخرى ، فهو غالبا ما يحاول تغيير فكر الفئة الحاكمة ، دون تغيير الأشخاص ، كما يحاول تقديم نفسه كممثل للصفوة المثقفة ، التى تشارك فى صنع السياسة .

فالتيار المستنير يركز على تقديم قيم ومعايير جديدة ، كما يركز على تطوير سبل الحياة ، ومؤسسات المجتمع . ولكن غالبا ما ينجح التيار المستنير ، فى تقديم الفكر الجديد ، أكثر من نجاحه فى تحقيق انجازات عملية ، و إنشاء مؤسسات تنفيذية .

ويظل الوضع السائد للتيار المستنير ، متمثلا فى تقديم الفكر الجديد ، ومواجهة صراع عنيف مع التيار المحافظ ، الذى يحاول الحد من الفكر الجديد . ولعل ذلك ينطبق على عصر الإمام محمد عبده ، كما ينطبق فى تسعينات القرن العشرين ، على الشيخ محمد سيد طنطاوى ، مفتى الجمهورية . ولعلها ليست مصادفة ، أن يكون الإمام محمد عبده مفتى الديار المصرية ، ويكون الشيخ محمد سيد طنطاوى مفتى الجمهورية . أى أن كليهما عمل فى دار الإفتاء المصرية . وبالتالى فإن كليهما عمل فى مؤسسة تتبع الدولة ، ولا تتبع المؤسسة الدينية التقليدية (الأزهر) .

فحتى الآن ، لا يجد التيار الدينى المستنير التأييد ، إلا داخل المؤسسات الثقافية العامة ، ومؤسسات الدولة ، وبعض المؤسسات الدينية الاجتماعية أو الثقافية المحدودة . وبالمثل ، يواجه التيار الدينى المستنير ، داخل الكنيسة ، نفس المصير . فإذا كان هذا التيار يجد طريقه داخل الكنيسة الإنجيلية والكنيسة الكاثوليكية ، أكثر من الكنيسة الأرثوذكسية ، فإنه برغم ذلك ، لا يستطيع تحقيق الجماهيرية والشعبية داخل الكنيسة . فيظل حركة صفوة ، داخل الكنيسة ،

كما أنه حركة صفوة داخل المجتمع لتبقى الصفوة ، السمة الأساسية للتيار المستنير ، وهى أيضا المأزق النهائى له .

البحث عن الشرعية

إذا كان الفكر المستنير ، حركة صفوة بلا جماهير ، فكيف يستطيع تحقيق الشرعية ؟ إن أهم طرق تحقيق الذات والشرعية للتيار المستنير ، تظهر فى المجال الوطنى والقومى . ففى القضايا الوطنية ، يسارع التيار المستنير ، بالقيام بدور تجاهها ، مثله مثل القوى الوطنية الأخرى . وهو ما نجده لدى التيار الدينى المستنير ، داخل الكنيسة الإنجيلية ، على سبيل المثال . فمن خلال ما يعرضه أديب نجيب[16] يتضح اهتمام القيادات الإنجيلية المستنيرة ، بالقضايا الوطنية . وكما يهتم التيار المحافظ بالقضايا الوطنية ، كذلك يهتم بها التيار المستنير ، ولكن القضية الوطنية ، تمثل فرصة للتيار المستنير ، لكى يحقق وجوده وشرعيته ، من خلال استخدامه لكل طاقاته وإمكانياته .

حيث يمثل التيار المستنير ، الانفتاح الفكرى ، والطموح ، والقدرة على التعامل مع التيارات المختلفة ، فى العالم . ومن خلال القضايا الوطنية ، يحاول التيار المستنير ، إثبات قدرته على معالجة هذه القضايا . وعامة ، يلاحظ أن التيار المستنير يحاول تعويض فقدانه للجماهير ، من خلال تأكيده على قدرته فى العمل .

وفى المجال التعليمى ، تقدم المدارس فرصة جيدة للتيار المستنير ، لا فقط لكى يحقق ذاته ، أو لكى يحقق إنجازا ، بل أيضا لكى يعوض فقدانه للجماهيرية ، بتنشئة فئة أكبر تنتمى للمثقفين والصفوة . فهذه المدارس تركز — كما سبق وأشرنا — على العديد من القيم والمهارات ، التى تمكن الطلاب من التميز . والأهم من ذلك ، أن هذه المدارس تعمل على خلق الشخصية الطموحة ، الشخصية المنفتحة على الآخرين ، وعلى الفكر المتغير والمتطور . وهكذا تخلق هذه المدارس الشخصية المستنيرة ، أو بمعنى أدق الشخصية المؤهلة للاتجاه المستنير .

ولا تتوقف هذه الظاهرة ، على حدود الكنيسة ، ففى المجتمع أيضا نجد المدارس الخاصة ، ومدارس اللغات ، والمدارس الأجنبية ، كلها تقدم الفكر والشخصية المستنيرة ، وتقوم بذلك بدور متشابه ، مع دور مدارس الكنيسة الكاثوليكية والإنجيلية . وتقدم هذه المدارس جميعا ، مزيدا من المنتمين إلى الصفوة والتيار المستنير ، سواء فى الكنيسة أو فى المجتمع عامة .

---

(١٦) أديب نجيب . الإنجيليون والحركة القومية . القاهرة : دار الثقافة ، تحت الطبع .

ويضاف إلى ذلك ، المؤسسات الاجتماعية والصحية والخدمية ، التى تنتمى إلى الفكر المستنير ، من حيث نشأتها ، ومن حيث قياداتها . فكل مؤسسة تتميز بطابع معين ، يُظهر قيم ومعايير التيار المستنير ، تعد إضافة للكيان المؤسسى والمجتمعى له .

ولكن هذه المساعى ، تصطدم فى النهاية ، بالصراع مع التيار المحافظ . ومن أهم نماذج هذا الصراع ، ما تذكره إيريس حبيب المصرى[17] حيث ترى : « وكما سعى (الأنبا صموئيل) إلى إيجاد لجنة مشتركة بين كنيستنا الأرثوذكسية وبين الكاثوليك كذلك سعى إلى إيجاد لجنة مشتركة بينها وبين الإنجيليين (من البروتستانت) . وقد استهدف من هذه اللجان التسييج حول كنيستنا العريقة وإيقاف زحف هؤلاء الغرباء وطنا وعقيدة . وبالفعل تألفت اللجنتان » .

وكذلك تروى إيريس حبيب المصرى[18] أن الأنبا صموئيل قد بحث فى لجانه مع الإنجيليين ، كيفية تفادى أساليب الإغراء لاقتناص الأقباط خارج كنيستهم ، وتفادى الصدام بين الكنائس .

إن هذه الرؤية تقدم لنا الأنبا صموئيل (أسقف الخدمات الاجتماعية الراحل) على أنه رجل الكنيسة المخلص ، الذى حاول بأساليب سياسية القضاء على الأخطار التى تتعرض لها الكنيسة الأرثوذكسية ، من قبل الكنائس الأخرى . وهى رؤية لأحد رموز التيار المحافظ (إيريس حبيب المصرى) ، عن أحد رموز التيار المستنير (الأنبا صموئيل) ، مما يوضح كيفية إدراك التيار المحافظ ، للتيار المستنير بصورة تتفق مع تشدد الأول . ففى هذا التفسير ، تغيير جذرى لما قام به الأنبا صموئيل ، والذى كان من ألمع رموز التيار المستنير داخل الكنيسة الأرثوذكسية .

لقد اتخذ الأنبا صموئيل ، مواقف عملية تتفق مع اتجاهه المستنير ، ولكن إدراك الاتجاه المحافظ الأرثوذكسى لهذه المواقف ، كان إدراكا متحيزا ، فى بعض الأحيان . فالتيار المحافظ ، رأى فى الأنبا رمزا للفكر المحافظ ، فى حين أنه كان رمزا للتيار المستنير . حيث يتراوح موقف التيار المحافظ بين أحد موقفين ، وهما :

١ ـــ محاولة استقطاب التيار المستنير .

٢ ـــ محاربة التيار المستنير .

فتفسير إيريس حبيب المصرى ، لعلاقة الأنبا صموئيل بالكنيسة الإنجيلية ، يمثل محاولة

---

(١٧) إيريس حبيب المصرى . قصة الأنبا صموئيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٥ .

(١٨) المرجع السابق .

لاستقطاب انجازات الأنبا صموئيل ، إلى إطار ونطاق الفكر المحافظ . أى أن هذا التفسير ، هو محاولة لتحويل العمل النابع من الفكر المستنير ، إلى عمل يتفق مع الفكر المحافظ .

من جانب آخر ، يرى رفعت السعيد[19] ، أن الأزهر اتخذ موقف الرفض من حركة محمد عبده التجديدية ، فى حين انحاز التيار العقلانى لمحمد عبده ، كما كان الإمام محمد عبده ، مهاجما لكهنوت رجال الدين . وهو ما يعبر عن الحالة الثانية لموقف التيار المحافظ من الفكر المستنير . فلم يحاول التيار المحافظ ، استقطاب الفكر المستنير ، بل حاول الهجوم عليه ومحاربته . وعندما يهاجم التيار المحافظ ، التيار المستنير ، غالبا ما يكون الأخير ، مدعوما من تيارات أخرى داخل المجتمع ، ومدعوما ببعض مؤسسات المجتمع . فعندما يتوفر للتيار المستنير الدعم الكافى لتقديم فكره ، يتخذ التيار المحافظ موقف المهاجم . ولكن عندما لا يتوفر للتيار المستنير ، السند الكافى ؛ عندئذ يتخذ التيار المحافظ موقف الاستقطاب .

هذا عن موقف التيار المحافظ من التيار المستنير ، فماذا عن موقف الأخير من الأول ؟ بالمثل ، تتراوح مواقف التيار المستنير بين احتمالين ، هما :

١ — التطرف فى الاتجاه الليبرالى المستنير .

٢ — التراجع عن بعض أساسيات الفكر المستنير ، والتحلى ببعض أفكار التيار المحافظ .

وكنموذج للاحتمال الأول ، يلاحظ أن القمص إبراهيم لوقا ، والذى كانت له مكانة كبيرة فى النصف الأول من القرن العشرين ، كان أقرب إلى التمادى فى التجديد ، أى التمادى فى تأكيد الاتجاه الفكرى الانفتاحى . وهو ما أدى إلى تزايد الاتهامات التى وجهت إليه من التيار المحافظ[20] ، حيث أثيرت من حوله الكثير من الشكوك والاتهامات . ولكن القمص إبراهيم لوقا ، لم يتراجع أمام هذه الاتهامات ، بل استمر فى عملية تجديد الممارسة والفكر الدينى ، فتزايدت الاتهامات ، ومنها كان الاتهام بالخروج عن الأرثوذكسية الصحيحة ، والاتهام بالعمالة للكنائس الأجنبية ، ومحاولة استقطاب الكنيسة لصالح كنائس أجنبية .

ولقد حاول القمص ، رد هذه الاتهامات[21] ، ولكن هذا الرد لم يجد صدى . فالاتجاه العام للكنيسة والتيار المحافظ بها ، كان أقرب إلى تصديق الاتهامات ، من تصديق أى رد عليها . وأيا كان الموقف الحقيقى للقمص إبراهيم لوقا ، وأيا كانت تفاصيل هذه الأحداث التى أثير من حولها الجدل والخلاف ، فإن موقف القمص إبراهيم لوقا ، كان أميل إلى الاستمرار فى اتجاهه دون تراجع أو تنازل .

---

(١٩) رفعت السعيد : حسن البنا ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٣٨ — ٣٩ .

(٢٠) طارق البشرى : المسلمون والأقباط ، مرجع سبق ذكره .

(٢١) فايز رياض : حياة كاهن ، مرجع سبق ذكره .

ولكن هذا الموقف لا يؤدى بالضرورة إلى تأكيد الفكر المستنير ، فعندما يتطرف المفكر فى اتجاهه المستنير ، فإن ذلك يبعده أكثر عن الجماهير . فكما سبق وأشرنا، يعتبر الفكر المستنير ، حركة صفوة ، وعندما يتطرف المفكر فى هذا الاتجاه ، فإن احتمال تجمع جمهور حول فكره ، يقل تدريجيا .

ونلاحظ ، على سبيل المثال ، أن فكر محمد سعيد العشماوى ، كأحد رموز التيار الإسلامى المستنير ، يتميز بالتأكيد المبالغ فيه أحيانا ، على قيم وأفكار الاتجاه المستنير ، وذلك عندما يوجه فكره إلى التيار المحافظ ، والتيار المحافظ الجذرى . وهذه صورة أخرى من صور التفاعل والجدلية ، بين التيار المستنير والتيار المحافظ . فعندما يحاول التيار المستنير ، إثبات وجوده ، فى ظروف تراجع قيم الفكر المستنير فى المجتمع ، يتشدد المفكر فى عرضه وتأكيده على القيم المستنيرة ، ويتشدد أكثر فى مواجهة قيم الجناح المحافظ والجناح الجذرى .

وهناك أيضا نموذج الحوار بين فهمى هويدى ، ومحمد سعيد العشماوى ، فهو حوار يحتاج إلى وقفة . فأهم ما يميز هذا الحوار ، هو تمادى كل طرف فى اتجاهه ضد اتجاه الآخر ، فى محاولة لإثبات التميز والاختلاف بينهما . ونتوقف عند فكر فهمى هويدى ، وردوده على محمد سعيد العشماوى . فنلاحظ ، أن فهمى هويدى ، يقدم فكرا أكثر محافظة ، عندما يكون بصدد الرد على محمد سعيد العشماوى ، وعندما يكون بصدد الرد على التيار المستنير أو الليبرالى أو العلمانى ، وهو ما يظهر فى حواراته مع فؤاد زكريا وفرج فودة ، وغيرهما .

وعندما يقارن خطاب فهمى هويدى ، إلى التيار المستنير والتيار العلمانى ، بخطابه إلى التيار المحافظ ، والتيار الدينى الجذرى ، نجد أن خطابه الأول يميل أكثر إلى التمادى فى تأكيد الفكر المحافظ ، فى حين يميل خطابه الثانى إلى الاتجاه المحافظ المستنير ، أو الاتجاه المحافظ المعتدل .

وهكذا يفقد الحوار ، الكثير من وظائفه وفوائده . فالحوار بين التيارات يهدف إلى تقريب وجهات النظر ، أو يقصد منه على أقل تقدير ، فهم كل اتجاه للآخر . ولكن عندما يتزايد تطرف كل طرف فى حواره مع الآخر ، يفقد الحوار ، وظيفته ، ويصبح لا وسيلة للحوار مع الآخر ، بل وسيلة لمحاربة الآخر .

ولكن من جانب آخر ، يلاحظ أن التيار المستنير ، عندما لا يزداد تطرفا فى مواجهة التيار المحافظ ، يزداد تراجعا عن قيمه المستنيرة . بمعنى أن التيار المستنير ، عندما يحجم عن دخول الصراع ، وبالتالى لا يزداد تطرفا فى الاستنارة ، عندئذ يميل إلى التمسك ببعض ملامح التيار المحافظ ، وهنا نلمح تراجعا عن الفكر المستنير . والتيار المستنير يلجأ لهذا التراجع ، من أجل جذب الجماهير أحيانا ، ويلجأ له من أجل تحجيم الصراع بينه وبين التيار المحافظ

فى أحيان أخرى . ولا يتوقف هذا التراجع ، عند حد تقديم بعض الأفكار المحافظة فى إطار الفكر المستنير ، ولكنه يؤدى أحيانا إلى اختلاط الفكر وغموض هويته . فنجد أن بعض رموز التيار المستنير ، تقدم فكرا مستنيرا ، فى صياغة محافظة ، مما قد يؤدى إلى عدم اتساق الفكر مع نفسه .

ولهذا قد يشاع عن بعض رموز التيار المستنير ، أنهم ينتمون إلى التيار المحافظ ، مثل نموذج الأنبا صموئيل . فقد كان الأنبا صموئيل رمزا من رموز التيار المستنير ، ولكن قد يتصوره البعض كرمز من رموز التيار المحافظ . فقد كان الأنبا رمزا للفكر المستنير ، ولكنه واجه هجوما شديدا من التيار المحافظ داخل الكنيسة الأرثوذكسية . لهذا لم يُقدم الأنبا ، فى أحيان كثيرة ، على تقديم فكره المستنير بأسلوب واضح ومباشر ، فى محاولة لتحجيم الصراع داخل الكنيسة ، بينه وبين التيار المحافظ . ولكن المحصلة ، كانت قدرا من التراجع عن تحقيق الأهداف النهائية الحقيقية للفكر المستنير □□

الفصل الثالث

التيار المحافظ ومأزق السلطة

يرى أبو سيف يوسف[1] ، « أن ما لوحظ من النمو المطرد للأنشطة ... الاجتماعية ذات اللون الطائفي ، ... شكلت مؤشراً على انحسار ملحوظ فى المشاركة السياسية لتلك الفئات التى تحدثنا عنها » . فيؤكد أبو سيف يوسف ، أن بعض شرائح الطبقة الوسطى ، لم تجد الفرصة الكاملة للمشاركة السياسية ، خاصة بعد عام ١٩٥٢ . ويلاحظ أن الفئات التى يتحدث عنها أبو سيف ، هى غالباً تلك الفئات التى تميل إلى التيار المحافظ ، سواء كاتجاه ثابت لها ، أو كاتجاه مرحلى مؤقت . فإذا عدنا إلى أوائل القرن التاسع عشر ، نلاحظ أن التيار المحافظ ، كان هو التيار المسيطر ، وهو التيار الذى أوصل محمد على إلى حكم مصر . ومنذ بداية حكم محمد على ، ظهر التيار التحديثى ، وبذور التيار المستنير ، من تأثير الاحتكاك بدول العالم الخارجى ، ومن تأثير الصدمة الحضارية الناتجة عن الحملة الفرنسية ، وغيرهما من الأسباب . ومنذ تلك اللحظة ، بدأ تكون التيار المستنير ، وبدأ تكون الطبقة الوسطى ، وتواكب ذلك مع انتشار المدارس ، وظهور فرص ونوعيات جديدة للعمل الوظيفى والإدارى والتخصصى .

مع هذه العوامل جميعاً ظهر التيار المستنير ، وكان هذا التيار مرتبطاً بنمو الدولة نفسها ، وبالتالى كان مرتبطاً ، إلى حد ما ، بجهاز الحكم والسياسات العامة . ومع نمو التيار المستنير ، بدأ الصراع بينه وبين التيار المحافظ . فنمو هذا التيار المستنير ، كان على حساب التيار المحافظ ، وبالتالى كان هناك دائماً صراع على السلطة بين التيار المستنير والمحافظ . وعبر قرنين من الزمان ، كان الصراع يتزايد أحياناً ، ويتقلص أحياناً . وكان التيار المستنير يسيطر فى فترات ، وكان التيار المحافظ يسيطر فى فترات أخرى . ولكن ظل الاتجاه العام ، مؤكداً على زوال الموقف التقليدى التاريخى للتيار المحافظ . فقبل محمد على ، على سبيل المثال ، كان التيار المحافظ ـــ ممثلاً فى المؤسسة الدينية ـــ هو أحد أهم القوى الحاكمة فى مصر . ولكن بعد حكم محمد على ، ومن خلال عملية التحديث ، تراجع دور المؤسسة الدينية ، فأصبحت

---

(١) أبو سيف يوسف . الأقباط والقومية العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٥ .

أقل قدرة على المشاركة فى الحكم ، وأقل قدرة على المشاركة فى القرارات السياسية .

وقد لاحظ طارق البشرى[٢] ، أن هناك بعض الدوافع الأساسية التى أدت إلى قيام الجمعيات الدينية الإسلامية ، ومنها :

١ ـــ تهديد الغزو الثقافى الأوروبى .

٢ ـــ نمو نظم التعليم الحديث ، على حساب نمط التعليم الدينى التقليدى .

٣ ـــ انتشار وسائل الإعلام ، مما أثر على مكانة الثقافة الدينية .

٤ ـــ ظهور نمط الجمعيات والمؤسسات ، والذى يعد نموذجاً أفضل من النظام السابق القائم على الإمام الفرد .

إن هذه الملاحظات ، تطرح تصوراً عاماً ، عن الوضع الذى واجهه التيار المحافظ ، منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين . ومنه نستطيع تصور الصراع ، الذى خاضه التيار المحافظ ، عبر فترة طويلة من الزمن . ولكن هذا الصراع ، وهذا التراجع النسبى لمكانة التيار المحافظ ، لا يعنيان أن التيار المحافظ أصبح هامشياً فى المجتمع ، بل يشيران إلى أنه كان تياراً أساسياً ولكنه كان أميل إلى الاعتراض منه إلى التأييد ، لأنه كان أكثر بعداً عن الواقع الراهن المتغير للمجتمع المصرى .

فالتيار المحافظ ، كان ولازال ، تياراً قويا ومؤثراً ، ولكنه كان وما زال أيضاً ، تياراً تسود فيه مشاعر متباينة ترفض الحالة الراهنة للمجتمع . ويتوقف مدى قرب التيار المحافظ من الاعتراض أو التأييد ، على طبيعة الحكم السائد فى لحظة معينة . فكلما كان نظام الحكم أميل إلى تأييد القيم التحديثية المستنيرة ، كان التيار المحافظ أكثر قرباً من الاعتراض أو الرفض .

وللتيار المحافظ ، ملامح محددة ، تميزه عن التيارات الفكرية الأخرى ، خاصة فى المجال الدينى . فهو يميل إلى تأكيد الهوية والخصوصية ، وبالتالى فهو يميل إلى تمييز الذات عن الآخر ، تمييزاً يجعل لكل منهما صيغة مختلفة تماماً . لهذا يميل التيار المحافظ ، إلى الدخول فى صراعات مع التيارات الأخرى ، ويميل إلى رفضها .

ومن هنا يكتسب التيار المحافظ ، ملامحه الأساسية ، فى محاولة لتحديد الصواب من الخطأ ، وتحديد الهوية الذاتية ، وربطها بالصواب . فيعبر التيار المحافظ عن نفسه ، من خلال فكر تراثى أصولى ، يميزه عن الآخرين . مما يجعل التيار المحافظ ، من أكثر التيارات عرضة لانتشار الاتجاهات التعصبية والطائفية . فهذه الاتجاهات ، تنتج من رفض الفرد للآخر ، فعندما أرفض الآخر ، وأرفض الحوار معه ، وعندما أدين الآخر ، تُفقد فرصة التعايش

---

(٢) طارق البشرى . المسلمون والأقباط ، مرجع سبق ذكره .

والتعاون مع الآخر . فإذا تزايدت درجة التشدد والتطرف لدى التيار المحافظ ، يتحول إلى الطائفية والتعصب ، فيعرف الذات من خلال مفهوم دينى أو قومى ، ويرفض الآخرين ، باعتبارهم خارج حدود الذات وتعريفها .

ويلاحظ أن الاتجاه المحافظ المتطرف ، لا يرتبط باتجاه فكرى محدد ، بل قد يظهر لدى مختلف التيارات الفكرية ، فى ظروف معينة . وإن كانت قيم الاتجاه المحافظ ، كثيراً ما ترتبط بالاتجاهات الدينية المحافظة ، والاتجاهات القومية المتشددة ، وكثيراً ما ترتبط بالاتجاه السياسى اليمينى . ولكن هذا لا يعنى أنها لا تظهر لدى التيارات الأخرى ، سواء العلمانية أو اليسارية ، وإن كان ظهورها يأخذ أشكالاً أخرى ، خاصة أن قيم المحافظة تظهر لدى هذه الفئات فى صورة التمسك المتشدد بالأفكار والآراء أكثر مما تظهر فى صورة التمسك بصورة للذات والهوية المتفردة تجاه الآخر . حيث إن اليمين السياسى ، القومى أو الدينى ، يركز على الإنسان الفرد ، فى حين يركز اليسار السياسى ، على الجماعة العامة التى تتحرك من خلال مبادىء محددة ، أما التيار المستنير والليبرالى والعلمانى ، فإنه يركز على قيم الإنسان المتحضر المعاصر . ومع اختلاف الأفكار الأساسية التى يركز عليها كل تيار ، تختلف نتائج التمادى والتطرف ، بين تيار وآخر .

والتيار الدينى المحافظ ، لا يعرف نفسه بالانتماء الدينى فقط ، بل يعرف نفسه ببعض الأفكار والممارسات الدينية . فهذا التيار قد لا يقبل كل من ينتمى له دينياً ، ولكن يقبل من يتفق معه فى الانتماء الدينى والفكر والممارسة الدينية . فالتيار المحافظ يعبر غالباً عن محاولة الدفاع عن الذات ، وهى محاولة تتضمن ميل الفرد أو الجماعة ، إلى المحافظة على وضعهم النسبى ، أو محاولة استعادة الوضع السابق . ويتضمن الميل للمحافظة ، بعد الفرد أو الجماعة ، عن التجديد والتغيير ، وتفضيل الوضع القائم . فأبناء التيار المحافظ ، قد يفضلون المألوف والبعد عن الجديد والغريب ، وهو ما ينتج عن اقتناع الفرد بأن الظروف التى استطاع التكيف معها ، واستطاع التعامل معها بكفاءة ، أفضل من أى ظروف جديدة . فمع الجديد والتغيير ، قد يحقق الفرد التكيف ، وقد لا يحققه .

فغالباً ما يبتعد التيار المحافظ عن الجديد ، وعن المخاطرة والمغامرة ، ويفضل المألوف . وهذه العناصر ، جميعاً ، تبعد التيار المحافظ عن الفكر الجديد ، وعن مسايرة تغيرات العصر . ولكن هذا لا يعنى أن التيار المحافظ ، يمثل اتجاهاً لا يتغير ولا يتطور عبر الزمن . فالواقع يؤكد عدم صحة ذلك ، فهناك فرق بين التغير والتطور الطبيعى والتدريجى ، وبين مسايرة التطور السريع غير التدريجى .

ويمكن متابعة التيار المحافظ ، داخل أحد نماذجه ، وهى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية .

فكما يعرض سليمان نسيم[٣] ، ظهر فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، العديد من الوسائل والقنوات الجديدة للعمل الكنسى ، وكان منها الجمعيات والمدارس والإكليريكية ومدارس الأحد . وهذ الوسائل الجديدة ، كانت فى الواقع تجديداً داخل الفكر المحافظ ، وتجديداً داخل إطار أحد المؤسسات المحافظة التقليدية . ومن خلال هذا التجديد ، كان هناك تغيير واضح فى أساليب الحياة ، كما كان هناك تغييراً واضح فى أساليب نشر الفكر المحافظ . وهذا التغيير ، فى واقع الأمر ، يؤثر على الفكر نفسه ويطوره .

من هذا النموذج ، يتضح أن الفكر المحافظ يتطور ويتغير بالضرورة ، ولكن التغيير والتطوير ، هو نوع من النمو الذاتى الداخلى ، وليس نوعاً من محاولة التغيير المقصود لذاته . فالتغيير والتطوير هنا ، حتمية تحدث مع الزمن والتاريخ ، وليس هدفاً مقصوداً فى حد ذاته . لهذا نجد أن التغيير يحدث من خلال ظروف معينة ضاغطة . فالكنيسة الأرثوذكسية ، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ، كانت مدفوعة إلى التغيير ، بفعل عوامل التحديث والتطوير على مستوى المجتمع المصرى ، وعلى مستوى المجتمع القبطى ، فعلى المستوى العام للمجتمع كان ظهور المدارس والتعليم الحديث والبعثات الخارجية وغيرها ، من العوامل التى غيرت المجتمع ، وأحدثت فجوة بين المجتمع والكنيسة . ولكن داخل الوسط القبطى ، وداخل الكنيسة نفسها ، وجدت عوامل أخرى مؤثرة . فمع ظهور الإرساليات الأجنبية ، الكاثوليكية والإنجيلية ، ظهر فكر جديد . فكانت هذه الإرساليات تقدم فكراً دينياً جديداً ، وبأسلوب جديد . وهذه العناصر الجديدة ، أثرت على الوسط القبطى ، فرفضها البعض ، وأقبل عليها البعض .

ومع القبول والرفض ، على حد سواء ، كانت رؤية المجتمع القبطى ، نحو المفاهيم الدينية والمؤسسة الدينية ، تتغير . فأيا كان الموقف ، من الفكر المسيحى الوافد ، فإن هذا الفكر أثار القلق والتوتر ، داخل نطاق المجتمع القبطى ، ذلك القلق والتوتر ، الذى كان له دور فى دفع الكنيسة الارثوذكسية للتغيير .

وفى هذه الظروف ، كان على الكنيسة الأرثوذكسية ، تطوير الفكر والوسيلة ، لكى تلائم الجديد ، وتلائم روح العصر . وفى نفس الوقت ، كان عليها أن تتطور ، لتحافظ على تميزها ووجودها ودورها فى المجتمع . لهذا حاولت الكنيسة الأرثوذكسية ، إحداث القدر الملائم من التحديث ، الذى يمكنها من مسايرة العصر ، والمحافظة على فكرها التقليدى ، فى آن واحد . فكانت الكنيسة أقرب إلى تغيير وسائلها ، من تغيير فكرها . فظهر اتجاه تحديثى.

---

(٣) سليمان نسيم . الأقباط والتعليم فى مصر الحديثة . القاهرة : أسقفية البحث العلمى ، بدون تاريخ .

داخل التيار المحافظ ، أى تيار محافظ تحديثى ، وهو يختلف عن التيار المستنير ، لأنه يجعل التحديث مدخلاً لتطوير الوسائل والأساليب ، دون أن يكون مدخلاً لتغيير الفكر .

وإذا كانت الكنيسة الأرثوذكسية ممثلة للتيار المحافظ ، وتواجه فكرا مسيحيا وافدا ، فإنها فى الحقيقة كانت تواجه فكرا مسيحيا محافظا . فالإرساليات الكاثوليكية والإنجيلية ، لم تكن ممثلة للتيار المستنير ، بقدر ما كانت ممثلة للتيار المحافظ . لهذا كان الفكر المسيحى الوافد على الكنيسة الأرثوذكسية ، يمثل أساليب ووسائل وأنماطاً تحديثية ، ولكنه كان ينطوى على فكر محافظ وإن اختلف خطابه عن الخطاب الأرثوذكسى السائد حينذاك .

وظهر فى الكنيسة الأرثوذكسية ، عدد من الاتجاهات ، منذ ذلك العهد البعيد ، وإلى وقت قريب ، ومنها :

١ ــ الميل إلى مسايرة التحديث فى الأساليب والوسائل المستخدمة فى الكنيسة ، وفى الأنشطة التابعة لها .

٢ ــ الميل إلى تطوير الفكر المسيحى الأرثوذكسى المحافظ ، من خلال استيعاب الفكر المسيحى المحافظ ، سواء الإنجيلى أو الكاثوليكى .

بهذا المعنى ، كانت الإرساليات الوافدة تتبنى فكراً محافظاً ، مع استخدامها لأساليب جديدة فى العمل والحركة ، مثل إقامة الجمعيات والمستشفيات والمدارس وغيرها . وكانت هذه الأساليب ، فى نطاق الواقع المصرى فى ذلك الوقت ، أقرب إلى اتجاه التيار المستنير . فكانت الإرساليات تمثل عنصرين : عنصر الفكر المحافظ الإحيائى ، وعنصر الوسائل التحديثية . وداخل الكنيسة القبطية الإنجيلية ، والكنيسة القبطية الكاثوليكية ، ظهر التيار المحافظ ، الذى يتبع المرسلين الأوائل فى الفكر ، وظهر التيار التحديثى ، الذى يتبع المرسلين الأوائل فى الوسائل .

وفى نفس الوقت ، فإن ما حدث داخل الكنيسة القبطية الكاثوليكية والإنجيلية ، قريب مما حدث داخل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . ولكن ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية ، ظهر تيار محافظ فكرياً ويميل إلى التحديث فى وسائله ، دون أن يظهر تيار مستنير قوى ، يماثل ما ظهر داخل الكنيسة الإنجيلية والكاثوليكية .

إذن ، كانت حركة الإرساليات ، أحد الأسباب الهامة لظهور حركة تطوير التيار المحافظ ، ليصبح تياراً إحيائياً ، أكثر من كونه تياراً تقليدياً . وهكذا ، كان التيار المحافظ ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية ، يتغير تدريجياً ، بفعل ظروف خارجية ضاغطة ، على مستوى المجتمع العام ، وعلى مستوى الجماعة القبطية . فغالباً ما لا يلجأ التيار المحافظ ، للتغيير ، خاصة الجذرى ، تلقائيا . ولكنه يلجأ للتغيير ، خاصة الواضح ، بفعل الظروف المحيطة . لأنه لا

يعتبر التغيير والتطوير ، هدفاً فى حد ذاته ، ولكنه حتمية تفرضها الظروف المحيطة ، كى يستطيع المحافظة على وجوده ومكانته .

وتظل هناك مؤسسات فى المجتمع المصرى ، تميل إلى المحافظة والأصولية ، عبر الزمان ، ومنها الأزهر والكنيسة الأرثوذكسية . ولعلنا نلاحظ ، أن حركة التحديث والاستنارة ، ظهرت بصورة قوية ، خارج الكنيسة الأرثوذكسية ، سواء فى حركة المجلس الملى ، أو حركات المثقفين والصفوة . كذلك ظهر التحديث والاستنارة ، خارج الأزهر ، سواء فى مؤسسات الدولة الرسمية ، أو فى المؤسسات الثقافية . فكان لهذا أثر كبير ، فى تقليل احتمال ظهور التيار المستنير ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية أو داخل الأزهر . ففى الكنيسة الأرثوذكسية والأزهر ، نجد رموزاً للتيار المستنير ، ونجد فترات لازدهار التيار المستنير ، ولكن يظل الأزهر ، وتظل الكنيسة الأرثوذكسية ، حصناً للتيار المحافظ . وهو ما يجعل التيار المحافظ منعزلاً فى مؤسسات ، ويجعل التيار المستنير منعزلاً فى مؤسسات أخرى . بذلك يُفقد احتمال ظهور التيار المحافظ ، والتيار المستنير معاً ، داخل المؤسسات الدينية التقليدية ، وبالتالى تُفقد فرصة وجود صراع إيجابى ، وجدل بنّاء بين التيار المحافظ والتيار المستنير .

نلاحظ مما سبق ، أن التيار المحافظ ، يتجدد ويتغير ، لهذا لا نتصور أن التيار المحافظ فى القرن التاسع عشر ، هو التيار المحافظ فى القرن العشرين ، وبالتالى فإن التيار المحافظ الذى ظهر فى المجتمع الريفى الزراعى ، ليس هو التيار المحافظ المعاصر الذى خرج من مجتمع المدينة الصناعى . إذن ، يعد التيار المحافظ ، تياراً محافظاً تحديثياً ، أو تياراً محافظاً يعبر عن نفسه بأساليب تحديثية . فهو تيار ينتمى للعصر ، برغم أنه قد يفضل بعض جوانب الماضى ، على بعض جوانب الحاضر .

جيل جديد لفكر قديم

ينمو الاتجاه المحافظ ، فى بيئة معينة ، تختلف بدرجة أو بأخرى ، عن البيئة التى ينمو فيها التيار المستنير ، أو أى تيار آخر . وفى المجتمع الأمريكى ، لاحظ الباحثون[٤] ، أن الاتجاهات المحافظة ترتبط بالتنشئة فى الحزب الجمهورى ، والطائفة البروتستانتية ، والمدن الصغيرة ، والطبقة الوسطى الدنيا ، والطبقة العاملة . كما لوحظ أن هذه الفئات ، تنشأ منها الطبقة العليا المحافظة ، وهى من نتاج عوامل التنشئة السابقة ، وتمثل من استطاعوا إحداث الحراك الاجتماعى من طبقة إلى اخرى . بمعنى أن التيار المحافظ ، ينبع من تكوين اجتماعى

---

(٤) Sears, D. O. Political behavior. In Handbook of social psychology (vol. 5), 1969.

معين ، ومن هذا التكوين ينشأ الميل إلى المحافظة ، ويستمر مع الفرد حتى عندما ينتقل من طبقة إلى أخرى . فإذا كان الاتجاه المحافظ ، قد ينشأ فى طبقة أقل نسبيا فى مكانتها ، فهو يستمر مع أبناء هذه الطبقة ، حتى عندما يصلون إلى شرائح أعلى . مما يؤدى إلى ظهور الاتجاه المحافظ ، فى العديد من الطبقات . بمعنى آخر ، يرتبط الميل إلى الاتجاه المحافظ ، بالتنشئة الأولى للفرد . وبنفس المعنى ، فإن الميل إلى التيار المستنير ، يرتبط أيضاً بالمراحل الأولى للتنشئة . مما يشير إلى أهمية التنشئة الاجتماعية ، فى تشكيل الاتجاهات الدينية والسياسية ، وبمعنى أدق ، يشير ذلك إلى أهمية التنشئة السياسية والدينية ، والتى تتم داخل الأسرة والمدرسة والبيئة المحيطة .

فإذا كانت البيئة ، أكثر انفتاحاً وطموحاً وتقبلاً للآخر ، فإن ذلك يؤدى إلى الميل إلى التيار المستنير . وإذا كانت البيئة الأولى ، أكثر ميلاً إلى التقليدية ، والتأكيد على الهوية الخاصة ، وأقل ميلا للانفتاح على الآخرين وعلى الفكر الآخر ، فإن ذلك يؤدى إلى الميل للتيار المحافظ .

ومن جانب آخر ، وفى المجتمع الأمريكى ، وكما يرى سيرز[5] ، لوحظ تزايد الاتجاهات غير الليبرالية ، والاتجاه اليمينى المتطرف ، مع انخفاض المستوى التعليمى ، وانخفاض المكانة . مما يشير إلى ارتباط الاتجاه المحافظ ، بتزايد الحدود المميزة للفرد وهويته . فكلما كان الإنسان وتعليمه ، محدودا فى نطاق محدد ، وكلما كانت هوية الإنسان محددة بدرجة كبيرة وحادة ، كلما كان أقرب إلى التيار المحافظ . فالاتجاه المحافظ ينطوى على الميل إلى تحديد الهوية والفكر ، فى عناصر وأفكار محددة . وكلما كان بناء الشخصية شديد التحدد ، ظهر الميل إلى المحافظة . حيث يشير الميل للمحافظة ، إلى محاولة الإنسان للمحافظة على تصور محدد عن الحياة ، وعلى تصور محدد للفكر الدينى والسياسى . وهذه المحافظة ، تجعل سمات الفرد وميوله وأفكاره ، شديدة التحدد ، مما يجعلها غير قابلة للتغيير بسهولة . وبهذا يميز الإنسان نفسه عن الآخر ، ويصبح أميل إلى قبول « الذات » عن قبول « الآخر » .

وبتتبع الميل إلى المحافظة ، عبر عملية الحراك الاجتماعى ، يلاحظ :

١ ــ ازدياد الميل إلى المحافظة ، فى حالة الحراك الاجتماعى الهابط .

٢ ــ ازدياد الميل إلى المحافظة ، فى حالة الثبات النسبى للمكانة ، والتوقف النسبى للحراك الاجتماعى .

٣ ــ انخفاض الميل للمحافظة نسبياً ، فى حالة الحراك الاجتماعى الصاعد .

حيث يرتبط للمحافظة ، بميل الإنسان إلى المحافظة على مكانته الحالية ، أو ميله إلى التعلق

---

(٥) المرجع السابق .

بمكانته الحالية ، حتى مع انخفاض رضاه عن هذه المكانة . فإذا كان الإنسان ينتمى إلى الطبقة العليا ، فإنه يميل إلى المحافظة ، لأنه يريد المحافظة على المكانة التى وصل إليها . وإذا كان الإنسان ينتمى إلى طبقات أدنى ، ولكنه لا يجد وسائل متاحة للحراك ، وفى نفس الوقت يخشى هبوط مكانته ، وأيضاً لا يتوفر له المستوى المرتفع من الطموح الدافع إلى المخاطرة ، فإنه — فى هذه الحالة — يميل إلى المحافظة . فبرغم عدم رضاه عن وضعه الطبقى ، إلا أنه يلتصق به ، باعتبار أنه قد يكون أنسب الحلول المتاحة .

ولكن ، عندما يكون الإنسان ، فى حالة حراك اجتماعى صاعد ، تنخفض درجة المحافظة ، لأنه — فى هذه الحالة — يجد مكانته تتغير وترتفع ، لهذا تقل ميوله المحافظة لكى تتناسب مع عملية الحراك الاجتماعى . فهذه العملية ، فى حد ذاتها ، تتضمن قدراً من التغير النسبى فى مكانة الإنسان . فعندما تتغير مكانة الإنسان الاجتماعية ، يتحتم عليه تغيير بعض أفكاره ومعاييره السلوكية وقيمه وغيرهم .

بهذا يمكن وضع تصور ، عن التيار المحافظ والحراك الاجتماعى ، عبر المراحل والحالات التالية :

١ — يتميز الإنسان بالميل إلى المحافظة ، من خلال عوامل التنشئة الاجتماعية .

٢ — يحافظ الإنسان على هذا الميل ، كلما كانت مكانته ثابتة نسبياً .

٣ — يزداد الميل إلى المحافظة ، إذا كانت مكانة الإنسان مهددة بالهبوط .

٤ — إذا أتيح للإنسان إحداث حراك اجتماعى صاعد ، فإن درجة الميل إلى المحافظة تقل نسبياً .

٥ — تستمر درجة الميل إلى المحافظة ، فى الانخفاض النسبى مع وأثناء حدوث الحراك الاجتماعى الصاعد .

٦ — يتوقف الانخفاض النسبى للميل إلى المحافظة ، مع وصول الإنسان إلى مكانة مرتفعة ، يثبت عندها نسبياً .

٧ — يعود الإنسان إلى الميل للمحافظة ، مع استمرار مكانته فى الطبقة العليا التى توصل إليها . فمع ثبات الإنسان فى المستوى المرتفع الجديد ، يخرج المخزون الداخلى ، الذى اكتسبه من تنشئته الأولى ، فيظهر الميل للمحافظة ، كما كان قبل الحراك ، أو أكثر .

بهذا ، تتكون الطبقة العليا المحافظة ، أو اليمين الدينى المحافظ ، الذى يحاول بعد ذلك ، فرض أفكاره ، من خلال الوصول إلى السلطة والنفوذ . فمن المكانة المرتفعة ، يحاول الإنسان المحافظة على الأوضاع السائدة فى المجتمع ، وعرقلة التغيير والتجديد الجذرى ، حتى يحافظ

على مكانته المرتفعة . فمكانة الفرد تتحدد وتتغير ، طبقاً لوضع المجتمع ، وما يحدث فيه من تغير وتطور .

ويمكن اختصار مراحل تطور التيار المحافظ ، إلى ثلاث مراحل :

١ ــ **المرحلة الأولى** : وتتميز بالميل الواضح إلى المحافظة .

٢ ــ **المرحلة الثانية** : وتتميز بانخفاض الميل إلى المحافظة ، وتزايد الحراك الاجتماعى .

٣ ــ **المرحلة الثالثة** : وتتميز بالوصول إلى الطبقة العليا ، وعودة الميل إلى المحافظة ، بشدته الأولى أو أكثر .

أما الفئات التى تنتمى إلى التيار المحافظ ، ولا تمر بمرحلة الحراك الاجتماعى ، فإنها تظل على اتجاهها المحافظ . ولكن الفئات التى تنتمى إلى التيار المحافظ ، وتفتقد لثبات المكانة ، وتتعرض لاحتمال هبوط مكانتها ، فتميل إلى التطرف فى المحافظة . ففى مواجهة التهديد بهبوط المكانة ، تصبح المحافظة ، ليست وسيلة للمحافظة على المكانة فقط ، بل تصبح اتجاهاً اعتراضياً ضد المجتمع ، وتتحول إلى تيار محافظ جذرى حركى ، يواجه المجتمع ويحاربه ، لكى يعيده إلى أوضاعه السابقة ، ومن هنا تظهر النزعة السلفية .

للتيار المحافظ ، إذن ، ملامحه الخاصة وبيئته الخاصة . لذا ينبع هذا التيار من التنشئة الاجتماعية ، التى تخرج من المدن الصغيرة ، والقرى ، والأحياء الهامشية ، والطبقات الأدنى ، والأسر ذات الأصول الريفية . كذلك ، يتزايد هذا الاتجاه من خلال التعليم التقليدى المحافظ ، سواء الدينى أو غير الدينى .

فهناك مؤسسات ، تميل إلى المحافظة ، وأخرى تميل إلى الاستنارة . وإن كانت النسبة الأكبر من المؤسسات يغلب عليها طابع العمومية ، فلا نجد لها اتجاهاً فكرياً محدداً ، وتصبح قابلة للتأثر بهذا الاتجاه أو ذلك . كما يلاحظ أن بعض المؤسسات ، خاصة المؤسسات التعليمية ، تكتسب اتجاهاً محدداً ، من البيئة التى توجد وتعمل بها . فتتميز مدارس الأحياء الشعبية عن مدارس الأحياء الثرية ، برغم انتمائها إلى نظام تعليمى واحد . كما يلاحظ ، أن مؤسسات الدولة تتأثر بنظام المجتمع فى كل عهد ، كما تتأثر بشخصية المسئول أو القائد . ومن القابلية للتغير فى اتجاه بعض المؤسسات ، تصبح هذه المؤسسات ، ساحة للمنافسة بين التيارات الفكرية والدينية .

ويبقى لكل تيار المؤسسات الأكثر تعبيراً عنه ، فالتيار المحافظ ، يحتمى فى النهاية ، بالمؤسسات الدينية التقليدية ، لما عرف عنها من صمود واضح فى وجه التغير . فلهذه المؤسسات ، تكوين اجتماعى صارم ، يجعلها مغلقة ــ إلى حد كبير ــ أمام القيادات

المستنيرة ، فلا تصل تلك القيادات إلى موقع السلطة ، إلا نادراً . ومن أهم نماذج هذه المؤسسات الأزهر ، والكنيسة القبطية الأرثوذكسية . وفى المقابل ، يتنافس التيار المحافظ ، والتيار المستنير ، على قيادة مؤسسات دينية أخرى ، ومنها الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الإنجيلية . حيث يصل للقيادة ، فى هذه المؤسسات ، التيار المحافظ أحياناً ، والتيار المستنير أحياناً أخرى . فى حين تميل معظم مؤسسات الدولة الرسمية ، إلى وضع متوسط ، يتيح ظهور القيادة من التيار المستنير أو المحافظ ، وإن كانت هذه المؤسسات ـــ فى النهاية ـــ أكثر قرباً من التوفيق والوسطية . أما المؤسسات التى تعبر عن التيار المستنير ، دون المحافظ ، ورغم ندرتها ، فهى غالباً المؤسسات الخاصة ، أى أنها غالباً ما تكون ملكاً لأفراد لا للدولة ، كما أنها غالباً ما تكون مؤسسات عامة لا مؤسسات دينية .

وتتميز بعض مؤسسات الدولة ، بثنائية واضحة . فإذا اطلعنا على صفحات أى جريدة قومية ، سنجد صفحات تنتمى إلى التيار المحافظ ، وهناك صفحات تنتمى إلى التيار المستنير . ففى معظم الصحف القومية ، تميل الصفحة الدينية إلى التيار المحافظ ، فى حين تميل صفحة الفكر إلى التيار المستنير . وهو ما يحدث أيضاً فى التليفزيون ، حيث تميل البرامج الدينية إلى التيار المحافظ ، وتميل البرامج الثقافية إلى التيار المستنير . فالدولة لا تميل ـــ عامة ـــ إلى التمادى فى الاتجاه المستنير ، خاصة لأنه اتجاه غير شعبى أو جماهيرى . حيث لا تميل الطبقات الأدنى ، والطبقات الشعبية إلى الاتجاه المستنير ، الذى يمثل فى الواقع اتجاهاً مقصوراً على الصفوة المثقفة . مما يجعل الدولة لا تصنف نفسها داخل التيار المستنير ، حتى لا تفقد الجماهير التى تؤيدها ، والتى تمثل القاعدة الشعبية .

لذلك ، يظهر الاتجاه المستنير ، لدى الدولة ، من تأييدها المباشر ، أو غير المباشر ، لرموز التيار المستنير . ويتغير هذا التأييد ، ودرجته ، من فترة إلى أخرى ، حيث يظهر واضحا عندما تواجه الدولة صراعاً حاداً مع التيار المحافظ ، أو عندما تكون بصدد تنفيذ حركة تحديثية فى المجتمع . فكلما كانت الدولة فى مرحلة تحديث وتطوير ، احتاجت إلى التيار المستنير . ولكن عندما تكون الدولة متجهة إلى التأكيد على القيم التقليدية ، وتحاول تثبيت البناء العام للمجتمع ، كلما كانت أقرب إلى تأييد التيار المحافظ .

من جانب آخر ، تقدم السبعينات والثمانينات ، وأيضاً التسعينات ، حالة خاصة لمكانة الفكر المحافظ والمستنير ، فى المجتمع المصرى . فمع تزايد الاتجاه المحافظ المتشدد ، ومع التغيرات الرأسمالية الساداتية ، أصبحت الدولة أكثر ميلا لتأييد التيار المحافظ . فأعطت الدولة ، مراكز قيادة مؤثرة ، لبعض رموز التيار المحافظ ، وظهر العديد من حالات

الازدواجية الشديدة . فداخل جهاز التليفزيون ــ مثلاً ــ تزايد التأكيد على القيم المحافظة فى البرامج الدينية ، وخاصة خطب الشيخ محمد متولى الشعراوى . وفى نفس الوقت ، فإن البرامج الثقافية والدرامية والإعلانية ، أصبحت أكثر ميلاً للتحديث والعصرية ، وأحياناً التغريب . مما أظهر الازدواجية الفكرية للدولة ، فى صورة فجة ، وتمشى ذلك مع تزايد الازدواجية الفكرية للمجتمع نفسه . فأصبح للبرامج الدينية ــ على سبيل المثال ــ جمهور خاص من المشاهدين ، وأصبح للبرامج الثقافية والدرامية ، جمهور خاص أيضاً ، بجانب الجمهور الخاص بالمسلسلات الأجنبية .

وبهذا تقدم أجهزة الدولة ، أكثر من تيار فكرى ، وهو ما يعطى لها صفة القومية والعمومية ، ولكن هذا التنوع الفكرى ، ليس نتيجة للديمقراطية التعددية ، بقدر ما هو اتجاه توفيقى ، له هدفه السياسى المباشر . فهو ليس محاولة لفتح المجال أمام كل التيارات لتعبر عن نفسها ، ولكنه محاولة لجذب وإرضاء أكبر عدد من الاتجاهات السائدة فى المجتمع . لتصبح الدولة محافظة للمحافظين ، ومستنيرة للمستنيرين : ومن هنا كان الاتجاه التوفيقى ، والازدواجية الفجة خاصة فى الأجهزة الإعلامية ، حتى أصبحت أجهزة الإعلام تقدم الفكر والفكر المضاد فى آن واحد ، وتعطى لكل منهما مجالا محدداً للحركة ، وتمنع فى أحيان كثيرة الصراع المباشر بينهما . فقد يحدث حوار أو صراع بين الاتجاه المحافظ والاتجاه المستنير ، على صفحات جريدة قومية ، ولكن ذلك لا يستمر بدون ضابط ، ولا تترك نتائجه لواقعية الصراع ، حيث إن السياسة العامة للدولة ، تؤكد على أهمية المحافظة على كل تيار داخل أجهزتها ، بحيث يكون لكل منهم مجاله ، ولا يكون لأحدهم السلطة المطلقة ، فتظل السلطة فى يد الجهاز البيروقراطى للدولة .

وينقسم المجتمع فى النهاية إلى فئتين ، هما :

١ ــ التيار المحافظ ، وتدعمه المؤسسات الدينية التقليدية (الأصولية) وجزء من مؤسسات الدولة .

٢ ــ التيار المستنير ، وتدعمه بعض المؤسسات العلمانية الخاصة (مؤسسات غير دينية تتبع القطاع الخاص) ، وجزء من مؤسسات الدولة .

ويختزل الصراع غالباً ، إلى تناحر الاتجاهين معاً ، دون أن تظهر تعددية حقيقية ، فتقل فرص الحوار والتعاون والمشاركة ، وتزيد فرصة الصراع الثنائى الجامد . ويمتد هذا الصراع ، إلى مؤسسات الدولة ، عندما يحاول كل تيار الوصول إلى القيادة ومؤسساتها ، أو التأثير عليها . وتحاول الرموز الفكرية لكل تيار ، التأثير على قيادات الدولة . حيث تقع قيادات الدولة

تحت تأثير الصراع بين التيار المحافظ ، والتيار المستنير ، حيث يحاول كل تيار إقناع السلطة بأنه الأنسب والأفيد لها ، وأنه القادر على حل مشاكل المجتمع . وتتزايد هذه الصورة مع تزايد الاتجاه التكنوقراطى للدولة وقياداتها ، حيث تميل الدولة إلى الإدارة والتنفيذ والإجراءات ، أكثر مما تميل إلى إبراز الفكر والمشروع السياسى والاجتماعى . فيصبح التأثير على قيادات الدولة ، وتسريب أفكار معينة إلى خطابها السياسى ، هو الأسلوب الشائع لرموز التيارات الفكرية ، وهو الموضوع الرئيسى للصراع السياسى بين هذه التيارات .

وتتزايد حدة الصراع ، عندما يكون بين التيار المحافظ ، والتيار المستنير ، وعندما يكون داخل المؤسسة الدينية . ولعل عام ١٩٨٩ ، قد شهد واحدة من المعارك الضارية بين التيارين . فعندما أعلن الشيخ محمد سيد طنطاوى ، فتوى جواز استخدام شهادات استثمار البنك الأهلى ، بوصفه مفتى الجمهورية ، كان ذلك بداية لإحدى معارك المحافظة والاستنارة ، وتركز الصراع بين الأزهر كرمز للتيار المحافظ ، ودار الإفتاء كرمز للتيار المستنير . ولم يكن الصراع حول الفكرة والرأى فقط ، بل كان حول الشرعية والمكانة أيضاً . حيث حاول الأزهر ، نفى حق الفتوى والتشريع عن دار الإفتاء ، باعتبارها من حقوق ووظائف الأزهر ، ولا يجوز لغيره منازعته هذا الحق . وحاولت دار الإفتاء ، تأكيد دورها ووظيفتها ، كمؤسسة للفتوى الدينية فى القضايا الهامة . وفى هذا الصراع ، كان تأييد الدولة من نصيب دار الإفتاء ، وكان تأييد المؤسسات الإسلامية المحافظة ، سواء الدينية أو الاجتماعية أو الاقتصادية ، من نصيب الأزهر .

وهذا الصراع ليس جديداً ، ولعله صراع مستمر ، منذ إنشاء دار الإفتاء ، ومنذ تولى الإمام محمد عبده لمنصب المفتى . فإنشاء دار الإفتاء ، كان محاولة لإنشاء مؤسسة إسلامية رسمية ، تميل إلى مسايرة العملية التحديثية ، ولتواجه الفكر المحافظ المتشدد للأزهر . وكانت الدولة تهدف من وراء ذلك ، إحكام سيطرتها على الجوانب المختلفة المؤثرة على المجتمع . وكان إنشاء دار الإفتاء تعبيراً عن الصراع بين السلطة والأزهر ، وتعبيراً عن مخاوف السلطة تجاه الأزهر .

ومن داخل المؤسسة الدينية التقليدية ، تخرج رموز التيار الدينى المحافظ . وعبر تاريخها ، يلاحظ أن هذه الرموز قد تميل إلى البعد عن المواجهة المباشرة والصراع مع المجتمع ، وفى لحظات معينة ، تدخل هذه الرموز فى صراع مع المجتمع . فقيادات المؤسسة الدينية التقليدية ، تتأرجح بين احتمالين ، هما :

١ ـــ الميل الشديد إلى المحافظة ، والتمسك بالأوضاع القائمة أو الماضية ، سواء بالنسبة

للمؤسسة الدينية أو المجتمع .

٢ ــ محاولة القيادة الدينية المحافظة ، إحداث قدر من التغيير والتطوير ، فتضفى بعض المرونة على الفكر المحافظ ، حتى تتيح إحداث قدر من الحراك الاجتماعى ، ليس فقط لقيادات التيار المحافظ ، بل أيضا للمؤسسة الدينية التقليدية . وفى هذه الحالة ، يظهر الميل إلى تقديم بعض الأفكار الجديدة ، وتطوير المواقف العملية . ويصبح التيار المحافظ ، فى مرحلة الانخفاض النسبى للمحافظة ، حتى يتمكن من إحداث التغييرات التى يريدها ، وحتى يستطيع تطوير مكانته فى المجتمع .

ويمكننا التفريق بين نمطين للتيار المحافظ : النمط الأول ، هو النمط التقليدى الذى يميل إلى السكون والثبات النسبى . والنمط الثانى ، هو النمط المهاجم ، الذى يميل إلى إحداث التغيير والتطوير ، ليعيد الفكر المحافظ إلى مكانته السابقة ، أو لكى يحقق لهذا الفكر مكانة جديدة .

الأزهر : حصن المحافظة

وداخل مؤسسة الأزهر ، وفى سبعينات القرن العشرين ، ظهر نجم من نجوم التيار المحافظ ، يميل إلى المواجهة وإحداث التغيير فى المجتمع ، وفى مكانة التيار المحافظ ، وهو الإمام الأكبر شيخ الأزهر عبد الحليم محمود . فقد كان الشيخ متميزاً فى آرائه ومواقفه ، خاصة فى مواقفه السياسية ، وكما يرى عادل حمودة[٦] ، فإن الشيخ عبد الحليم محمود ، أيد تطبيق الشريعة ، وفى عهده دُعمت جماعة الإخوان المسلمين ، وبعض الجماعات الإسلامية الأخرى . وتميزت فترة قيادته لمؤسسة الأزهر ، بتزايد اعتراض العلماء على أوضاعهم . وقاد الشيخ عبد الحليم محمود ، حملة عنيفة ضد اليسار والشيوعية . وظهر موقف الشيخ الاعتراضى ، فى قضية التكفير والهجرة ، حيث رفض اتهام الدولة للأزهر بالتقصير ، كسبب لظهور جماعة شكرى مصطفى . وفى نفس الوقت ، وعندما تحولت القضية للقضاء العسكرى ، وجه القضاة نقداً للأزهر ورجاله ، ورد الشيخ عليهم ، فأكد أن السبب فى ظهور جماعة التكفير والهجرة ، هو عدم تطبيق الدولة للشريعة الإسلامية . وفى حيثيات الحكم ، اتهم الأزهر بالتقصير ، فرد الشيخ فى بيان ، اتهم فيه الدولة ، بأنها تعطى حرية الرأى للشيوعيين والملاحدة .

فكان الشيخ عبد الحليم محمود ، يأخذ مواقف لا تميل إلى الثبات ، ولكن تميل إلى إحداث التغيير والحراك الاجتماعى ، على الأقل فى المستوى السياسى . فهذه المواقف ، من قبل الشيخ ، تهدف إلى تغيير مكانة الأزهر ، لكى يتقدم الصفوف ، ويتقدم على المؤسسات الأخرى ،

---

(٦) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف . سينا للنشر ، ١٩٨٧ ، ص ٢١٨ ــ ٢٢٣ .

حتى يقوم بدور فعال فى المجتمع . فى محاولة لإحياء الدور السياسى للمؤسسة الدينية التقليدية . وهو ما يعنى تغيير المجتمع ، وتغيير وضع المؤسسة الدينية فيه ، ليعود التيار المحافظ إلى القيادة والسلطة ، ولكى يعود رجل الدين المحافظ إلى مكانته السابقة ، عندما كان يؤثر على السياسة ، ويدخل فى صناعة القرار .

وفى السبعينات أيضاً ، وداخل المؤسسة الدينية التقليدية ، ولكن فى الوسط القبطى ، أى داخل الكنيسة الأرثوذكسية ، كان هناك نجم ورمز للتيار المحافظ فى موقع القيادة ، فى السدة المرقسية ، وهو البابا شنودة الثالث . وقد كان البابا ، أميل إلى الاعتراض والاحتجاج ، لأنه كان يريد إحداث تغيير فى دور المؤسسة الدينية المحافظة ، وبالتالى إحداث تغيير فى المجتمع ، وفى مكانة الكنيسة . وكانت محاولات الشيخ عبد الحليم محمود ، والبابا شنودة الثالث ، تلتقى لأنهما كانا يحاولان ، إحياء الدور السياسى للتيار المحافظ ، وإحياء الدور السياسى للمؤسسة الدينية التقليدية . بهذا ، كان اللقاء بينهما على تماثل الهدف ، دون أن يكون لقاء فى العمل والحوار . فالهدف متماثل فى النتيجة التى يتوجه لها ، بالنسبة لمكانة الأزهر ، ومكانة الكنيسة الأرثوذكسية ، ولكن مشروع كل منهما ، كان فى النهاية يصطدم بمشروع الآخر .

ولعل هذه إحدى السمات الهامة للتيار المحافظ ، خاصة التيار المحافظ الدينى ، حيث يصعب اللقاء بين الفصائل المحافظة ، المختلفة فى الدين . فالتيار الإسلامى المحافظ ، والتيار المسيحى المحافظ ، قد يلتقيان فى حالة السكون ، وبعيداً عن الصراع . ولكنهما لا يلتقيان فى حالة الحراك والحركة ، وما بها من تغير لدور ومكانة التيار المحافظ . حيث يميل التيار المحافظ ، إلى التأكيد على هويته الخاصة ، بقدر يعوق أحيانا ، قدرته على تفهم الآخر والحوار معه . وإذا قارنا بين التيار المستنير ، والتيار المحافظ ، سنجد أن التيارين المستنيرين الإسلامى والمسيحى ، قد يلتقيان فى حالة السكون ، أو حالة الحراك ، حيث يسهل عليهما الحوار والتعاون واللقاء . وهذا ما يمكن أن نجده أيضاً بين التيار الدينى التقدمى ، المسيحى والإسلامى ، حيث يزداد احتمال اللقاء ، عن احتمال الصراع . وذلك ، لأن كلا من التيار المستنير ، والتيار التقدمى أو الثورى ، يركز فى الحكم على الآخرين ، على مجموعة من القيم والمبادىء ، ومجموعة من المواقف العلمية . فإذا اتفق موقف جماعة وقيمها ، مع جماعة أخرى ، وبرغم اختلاف الدين ، يصبح اللقاء بينهما محتملا ، أو ربما حتمياً . فى حين يركز التيار المحافظ ، فى الحكم على الآخرين ، على الهوية الدينية ، فى حد ذاتها ، مما يجعل العقائد جزءا أساسياً فى تحديد موقف الشخص من الآخر ، لذلك يصعب على التيارات الدينية

اللقاء ، خاصة عندما يكون اللقاء هادفاً إلى التعاون والحوار .

ومن التاريخ ، كان عام ١٩١١ ، لحظة تبلور الدور الحركى للتيار المحافظ المسيحى ، والتيار المحافظ الإسلامى ، فكان المؤتمر القبطى الأول ، والمؤتمر الإسلامى الأول . كذلك ، كان عام ١٩٧٧ ، شاهداً لحالة من حالات الانتعاش الحركى للتيارين المحافظين ، المسيحى والإسلامى ، فكان المؤتمر القبطى الثانى والمؤتمر الإسلامى الثانى . فالتيار المحافظ ، الإسلامى والمسيحى ، قد يلتقيان فى مراحل الثبات النسبى لوضع المؤسسة الدينية والتيار المحافظ . أما فى مراحل الحراك والتغيير ، فغالباً ما يكون الصدام بينهما محتملاً .

الأرثوذكسية والمحافظة التاريخية :

ويمكننا تتبع تاريخ ، ومراحل نمو التيار المحافظ ، من خلال تتبع أحد نماذجه ، فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . فحتى منتصف القرن التاسع عشر ، كان التيار المحافظ يقود الكنيسة الأرثوذكسية ، وكان تياراً محافظاً تقليدياً يميل إلى الاستاتيكية ، ولا يميل إلى الحركية . ولكن ، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ، ومع تغير المجتمع ، وتزايد عمليات التحديث ، ودخول الفكر المسيحى الوافد ، وانتعاش الحركة الإرسالية ، مع هذه جميعاً بدأ اتجاه الكنيسة الارثوذكسية يتجه إلى مرحلة جديدة للتيار المحافظ .

وكان الرمز الأول لهذه المرحلة هو الأنبا كيرلس الرابع أبو الإصلاح . حيث تميز عهده[٧] ، ببداية العديد من الأنشطة الجديدة ، فكان هناك قدر كبير من التحديث فى الوسائل والأنشطة ، كما فى المؤسسات . حيث قام الأنبا كيرلس الرابع ، بإنشاء المدارس ، وكان من أول من أقدم على تعليم البنات ، وركز على تعليم اللغة القبطية ، وعلى إحياء الموسيقى والألحان القبطية . وفى عهده ، استحضر ثانى مطبعة بعد المطبعة الأميرية . وكذلك اهتم الأنبا كيرلس الرابع ، برجال الدين ، ونظم الأوقاف مالياً وإدارياً . كما غير سن زواج الفتاة ، فمنع زواج الفتاة فى عمر يقل عن (١٤) عاما ، وقرر أهمية إعلان العروسين بموافقتهما على عقد الزواج . هذه وغيرها ، من الأنشطة والقرارات والمواقف ، توضح كيف كان الأنبا كيرلس الرابع ، أبو الإصلاح ، يتجه إلى تحديث الكنيسة ، وتحديث التيار المحافظ الأرثوذكسى . ولكن هذا التحديث تركز فى حدود الوسائل والسلوك ، أكثر من مضمون الفكر نفسه .

وعلى هذا الطريق ، سار الأنبا كيرلس الخامس[٨] ، فاتجه إلى تطوير المدارس وإصدار

---

(٧) إيريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (الجزء الرابع) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٦ .

(٨) إيريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (الجزء الخامس) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٤ .

الكتب ، واهتم بالكلية الإكليريكية وبتعليم رجال الدين . وهو ما كان يعنى تغيير نوعية رجل الدين ، وإن كان هذا النظام قد تعثر كثيراً ، حتى أصبح نظاماً سائداً إلى حد كبير .

وعند هذا الحد ، كان التحديث منصبًّا على المؤسسة الدينية ، والوسائل المستخدمة فى التعليم والممارسة الدينية ، دون أن يتعرض الفكر الأرثوذكسى المحافظ لنفس القدر من التحديث . ولكن التيار المحافظ الأرثوذكسى ، دخل مرحلة جديدة ، مع نشاط الأرشيدياكون حبيب جرجس (١٨٧٦ — ١٩٥١)[٩] . فحبيب جرجس ، كان من رموز التيار المحافظ ، لكن مع ظهور حبيب جرجس ، ومن خلال أعماله كان التيار المحافظ الأرثوذكسى ، قد وصل إلى مرحلة الحراك والتغيير ، فكان هناك انخفاض نسبى للمحافظة . لهذا ، قام حبيب جرجس ، بتحقيق العديد من التطويرات والتغييرات[١٠] ، بدرجة تفوق من سبقه . حيث غير حبيب جرجس من أسلوب الوعظ والخطابة ، واهتم بتطوير المدرسة الإكليركية ، وبناء الكنائس ، وإقامة معهد إعداد المرتلين . كما حاول حبيب جرجس حصر رسامة الكهنة على خريجى الكلية الإكليريكية فقط ، لكى يحظى الكاهن بالحد الأدنى من التعليم ، ولكى يصبح الكاهن قوة تضاف لحركة التحديث التى يقوم بها حبيب جرجس ، والتى كانت تواجه معارضة من رجال الدين التقليديين .

وكان من أهم أعمال حبيب جرجس ، تأسيس مدارس الأحد ، والتى تسمى الآن بالتربية الكنسية . وفى مدارس الأحد ، ركز على التعاليم الدينية ، بجانب تركيزه على الجوانب العملية والسلوكية . كذلك ، اهتم حبيب جرجس بالعمل الخيرى ، وحاول خلق هذا الاهتمام لدى الشباب . ومن جانب آخر ، اهتم حبيب جرجس ، بالرياضة والترفيه .

ومن أهم أعمال حبيب جرجس ، اهتمامه بالتأليف والترجمة والصحافة ، كذلك اهتمامه بتعليم الدين المسيحى فى المدارس الأميرية ، واهتمامه بتأسيس الجمعيات . حيث أنشىء العديد من الجمعيات ، التى تمثل امتداداً مؤسسياً للكنيسة ، مما يتيح توسيع نطاق العمل الدينى ، وتنوع مجالاته .

وكان حبيب جرجس ، فى بعض الأحيان ، وسيطاً بين المجلس الملى والمجمع المقدس[١١] ، يحل الخلافات بينهما ، ويدافع عن الكنيسة . فقد كان وسيطاً ، ولكنه كان

---

(٨) إيريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (الجزء الخامس) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٤ .

(٩) بدأ حياته شماساً ، وهى وظيفة يقوم بها خدام الكنيسة من أعضائها ، وليس من رجال الدين أو الرهبان . وعيِّن شماسا خاصاً للبابا كيرلس الخامس ، ثم رئيساً لشمامسة الكاتدرائية ، ووصل إلى أعلى درجة للشماس ، ورشّح قبل وفاته مطراناً للجيزة ، ولم يفز بالمنصب ، وظل طول حياته بتولاً ، لم يتزوج .

(١٠) فيكتوريا إيليا . حبيب جرجس . القاهرة : مكتبة مارمينا بشبرا ، بدون تاريخ .

(١١) فيكتور إيليا . المرجع السابق .

متحيزا للمجمع المقدس والكنيسة . وهو ما يوضح الموقع الحقيقى لحبيب جرجس ، وما يمثله ، فهو نابع من التيار المحافظ ، وبالتالى نابع من الكنيسة بشكلها التقليدى ، ولكنه يريد إحداث بعض التغيير ، ويريد تحديث الوسائل والفكر ، بقدر أو آخر . لهذا كان يمكنه التفاعل مع التيار الليبرالى التحديثى المتمثل فى المجلس الملى ، وكان يستطيع التجاوب مع بعض أفكاره ، على الأقل أكثر من غيره من رجال الدين التقليديين . ولكن التيار الليبرالى التحديثى ، المتمثل فى المجلس الملى ، كان تياراً يميل إلى تغيير وتطوير الفكر والممارسة الدينية ، بجميع جوانبها وبصورة جذرية ، برغم عدم تقديم هذا التيار لفكر دينى متميز ، حيث إنه لم يكن تياراً لاهوتياً ، بقدر ما كان تياراً اجتماعياً وسياسياً . أما حبيب جرجس فكان يميل إلى إحداث قدر من التحديث فى الفكر ، وقدر أكبر من التحديث فى الوسائل والمؤسسات . فحركة التحديث داخل التيار المحافظ ، غالباً ما تركز على تحديث الوسائل والمؤسسات ، وأنماط السلوك والمواقف السياسية ، أكثر من تركيزها على تغيير مضمون الفكر نفسه . حتى يستطيع التيار المحافظ ، التأكيد على هويته الخاصة ، والتى ترتبط بمضمون فكره ، ونزعته الفكرية التراثية . لهذا ، فإن تغير الأفكار داخل التيار المحافظ ، يتم غالباً بصورة تدريجية غير محسوسة . فنجد أن الفكر يتغير عبر فترة طويلة من الوقت ، وهذا التغير التدريجى ، يتيح التغير دون أن يؤدى ذلك إلى تغير صورة التيار المحافظ ، بدرجة حادة ، مما قد يفقده أتباعه ومؤيديه ؛ فالتغير التدريجى ، لا يؤدى إلى فقد الفرد أو الجماعة لتصورها عن ذاتها ، فيحدث التغيير دون حدوث صدمة التغير ، ودون حدوث هزة فكرية عنيفة للفرد أو الجماعة .

من جانب آخر ، كان حبيب جرجس من الرموز المحافظة ، التى اهتمت بتجديد الفكر نسبياً . فكانت حركة الترجمة ، إحدى الوسائل التى حاول من خلالها حبيب جرجس ، إحداث قدر من التغيير والتطوير ، فى الفكر الأرثوذكسى المحافظ . ونفترض ، أن حبيب جرجس ، أحدث تطويرا فى الفكر المحافظ الأرثوذكسى ، من خلال تطعيمه بأفكار جديدة ، من اتجاهات مسيحية أخرى ، خاصة الكاثوليكية ، وهى اتجاهات مختلفة عن التيار الأرثوذكسى المحافظ ، برغم أنها غالباً ما تكون محافظة أيضاً . ومن خلال الفكر الجديد ، استطاع حبيب جرجس ، فتح المجال أمام التطوير والتغيير النسبى للفكر الأرثوذكسى . ليتيح بذلك ، للأجيال التالية ، فرصة إدخال تغييرات أكبر على الفكر الأرثوذكسى المحافظ .

وهكذا ، اتخذ التيار المحافظ ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية اتجاهين ، هما :

١ ـــ اتجاه قادة الكنيسة الأرثوذكسية ، منذ الأنبا كيرلس الرابع أبى صلاح ، الذى يميل

إلى تحديث المؤسسة الدينية والمؤسسات التابعة لها ، وتطوير الوسائل المستخدمة داخل هذه المؤسسات .

٢ـــ اتجاه حركة حبيب جرجس ، والذى يميل إلى تطوير المؤسسة والوسائل المستخدمة بها ، كما يميل أيضاً إلى تطوير الفكر الأرثوذكسى نفسه .

وفى عام ١٩٥٦ ، وبعد وفاة البابا يوساب ، التقى التياران معاً ، وكان بينهما قدر من الصراع الصامت . ففى هذا العام ، وفى الترشيح لمنصب البابا ، حاول التيار الذى يعد امتداداً لحركة حبيب جرجس ، تقديم نفسه للكرسى البابوى ، حيث رشح للانتخابات[١٢] متى المسكين ومكارى السريانى (الأنبا صموئيل) ، وأنطونيوس السريانى (البابا شنودة) ، وحصل متى المسكين على (٥٤٠٠) صوت ، ومكارى السريانى على (٥٣٠٠) صوت ، وأنطونيوس السريانى على (٥٢٠٠) صوت . وهكذا قدم الجيل الجديد نفسه ، لشغل الكرسى البابوى . ولكن الكثيرين أصابهم القلق ، من هذا الجيل ، سواء لصغر سنه ، أو لميوله الجذرية للتغيير .

وكان المثقفون الأقباط ، من القوى التى تخشى من قيادة هذا الجيل للكنيسة ، برغم أنهم كانوا من القوى التى تحث على التغيير . وكان أثرياء القبط أو (الأراخنة) من القوى التى عارضت هذه الترشيحات . فتم تغيير اللائحة ، وتحديد الحد الأدنى لعمر المتقدم لشغل الكرسى البابوى ، وكذلك تحديد حد أدنى لسنوات الرهبنة للمرشح . وأغلق الباب أمام الجيل الجديد ، ليرشح للمنصب ، ويفوز به الأب مينا المتوحد ، وهو الذى احتضن ـــ فيما بعد ـــ بعض رموز الجيل الجديد ، خاصة مكارى السريانى ، وأنطونيوس السريانى . ووصل إلى السدة المرقسية ، البابا كيرلس السادس ، وهو ينتمى لتيار رجال الدين الذى يبدأ بالأنبا كيرلس الرابع ، أى ذلك الجيل الذى عمل على تحقيق قدر من التحديث ، دون التغيير الواضح للفكر الأرثوذكسى .

ولقد كان البابا كيرلس السادس ، قريباً من الجيل الجديد ومؤيداً له ، لذلك وفى شهر سبتمبر ١٩٦٢ ، رُسم الأنبا صموئيل أسقفاً للعلاقات العامة والخدمات الاجتماعية ، ورُسم الأنبا شنودة أسقفاً للإكليريكية والتربية الكنسية . وفى هذا الوقت ، كان وهيب عطا الله ، يأخذ طريقه الرهبنى ، ثم رُسم فى مايو ١٩٦٧ ، أسقفاً للبحث العلمى والتعليم العالى ، باسم الأنبا غريغوريوس . وفى هذه الفترة ، ظل الأب متى المسكين ، كما هو الآن ، فى

---

(١٢) إيريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (الجزء السابع) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٨ .

دير الأنبا مقار ، راهبا للفكر والدراسة . ففى عهد البابا كيرلس السادس ، استطاع عدد من رموز الجيل الجديد ، الوصول إلى مراكز قيادية داخل الكنيسة .

ولقد كان هذا الجيل ، متأثراً بحبيب جرجس واتجاهه ، والأكثر من ذلك ، كان الجيل الجديد أكثر جذرية من حبيب جرجس . فقد كان هذا الجيل أميل إلى تطوير الفكر الأرثوذكسى ، لكى يغير ويطور مكانة الكنيسة ودورها ، ومكانته داخل الكنيسة . وحقق البابا كيرلس السادس ، المزيد من التطوير فى وضع الكنيسة ومكانتها ودورها ، خاصة الحوار مع الطوائف المسيحية الأخرى ، والاهتمام بأقباط المهجر ، والتفاعل مع المجالس المسيحية العالمية والحركة المسيحية المسكونية[١٣] . وفى نفس الوقت ، كان الجيل الجديد يقوم بالدور الأكبر فى هذه الحركات التحديثية ، فكانت له دفة القيادة فى هذه الأنشطة الجديدة ، فكان منهم من يعبر عن البابا كيرلس فى القضايا والموضوعات السياسية ، وكان منهم من يهتم بأقباط المهجر ، والكنائس المسيحية فى العالم (الأنبا صموئيل) ، وكان منهم من يهتم بالشباب ومدارس الأحد (الأنبا شنودة ، فى ذلك الوقت) . بهذا ، فُتح الباب أمام الجيل الجديد ، لكى يقوم بدور قيادى ، ويبدأ فى تحويل فكره إلى عمل ونشاط ، وبالتالى بدأت مرحلة تغير الكنيسة وتغير وضعها فى المجتمع .

وبوصول هذا الجيل إلى القيادة ، وما يقدمه من فكر جديد ، أُتيحت الفرصة أمام حركة حبيب جرجس ، فى صورتها الجذرية ، لكى تعلن عن نفسها فى صورة جديدة للتيار المحافظ الأرثوذكسى ، لا فى الوسائل والأساليب فقط ، بل فى الفكر أيضا . وتظهر تيارات فكرية جديدة ، حيث يقدم الأب متى المسكين ، فكراً روحياً إحيائياً ، ويقدم الأنبا صموئيل فكراً مستنيراً ، ويقدم الأنبا شنودة فكراً روحياً محافظاً ، ويقدم الأنبا غريغوريوس فكراً تعليمياً أصولياً . وهذه مجرد تعبيرات ، تشير إلى ملامح تلك التيارات ، دون أن تكوّن تصنيفا علمياً لها . وهى تفيد فقط ، فى رسم خطوط عامة عن التيارات الجديدة ، والتى ظهرت منذ منتصف القرن العشرين ، فى الكنيسة الأرثوذكسية .

وبرصد مرحلة التغيير والحراك ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية ، يلاحظ أنها كشفت عن نتائجها ، منذ منتصف الستينات . وبهذا وصلت لحركة حبيب جرجس ، من خلال الشباب الأكثر جذرية ، لتصل إلى مرحلة تطوير وتغيير المؤسسة الأرثوذكسية ، وتطوير جزء ملموس من الفكرالأرثوذكسى . وهكذا ، كان التيار المحافظ ، خاصة فى منتصف الستينات ، فى

---

(١٣) إيريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٧) . القاهرة ، مكتبة المحبة ، ١٩٨٨ .

مرحلة من المراحل التى تتميز بالانخفاض النسبى للاتجاه المحافظ ، وظهور قدر كبير من الميل إلى التغيير ، وبالتالى الميل إلى الحراك الاجتماعى للمؤسسة وقياداتها . فما هو الدافع وراء هذا التغير ؟

فى دراسة سابقة[14] ، عرضنا للكثير من ملامح جيل الأربعينات ، وهو الجيل الذى ينتمى له البابا شنودة والأنبا غريغوريوس والأب متى المسكين والراحل الأنبا صموئيل . فهذا الجيل ، جاء من خلفية مختلفة عن الأجيال السابقة له ، فهو جيل ينتمى إلى شرائح الطبقة الوسطى ، وإلى المدينة ، وهو جيل نال حظا من التعليم ، وتميز بالطموح وحب المعرفة . فكان فى مجمله ، جيلا خارجا من بيئة محافظة ، وفى نفس الوقت جيل يتطلع إلى تحديث التيار المحافظ ، ويرغب فى الحراك الاجتماعى ، ويتحرك نحو القيادة الكنسية . وعبر مراحل الحراك الاجتماعى ، كانت محاولات هذا الجيل ، لتغيير فكر الكنيسة ومكانتها فى المجتمع ، لكى تتلاءم مع الحلم الجديد ، والتصور الجديد الذى حمله هذا الجيل . ومن بين الجيل الجديد ، كان الأنبا صموئيل الأكثر قرباً من التجديد والتحديث ، والأكثر بعداً عن الاتجاه المحافظ المتشدد . لهذا ، قاد الأنبا صموئيل التيار المستنير داخل الكنيسة الأرثوذكسية ، باعتباره واحداً من أبرز نجومه . وإن كان هذا التيار ، لم يجد لنفسه المكانة الملائمة داخل الكنيسة الأرثوذكسية . برغم ذلك ، كان الأنبا صموئيل مرشحاً للكرسى البابوى ، فهل كان الأنبا صموئيل ، إذا وصل إلى الكرسى البابوى ، سيظل ممثلاً للتيار المستنير ، أم أنه سيميل إلى التيار المحافظ ؟

وليس من السهل الوصول إلى افتراض دقيق ، أو إجابة محددة ، مع أهمية بحث مثل هذا التساؤل . ونتوقع أن وجود الأنبا صموئيل فى مركز قيادى ، وليس فى الكرسى البابوى ، أعطى له مساحة أفضل من الحرية ، التى تسمح بظهور الفكر المستنير . ويمكن أن نتصور أن وصوله إلى الكرسى البابوى ، كان سيؤدى إلى درجة أكبر من الميل إلى المحافظة ، ودرجة أكبر من التراجع عن الفكر المستنير ، فالوصول إلى المكانة والسلطة ، يدفع إلى المزيد من الميل للمحافظة ، بمعنى الميل للمحافظة على المكانة نفسها ، وما يتبع من ذلك من ميل لتقديم بعض الأفكار المحافظة ، وتراجع نسبى فى تقديم الفكر المستنير ، كذلك ، فإن الوصول إلى الكرسى البابوى للكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، فى حد ذاته ، يمثل دافعا تلقائيا حتميا للميل نحو المحافظة ، حيث إن هذه الكنيسة تميل تاريخياً إلى المحافظة ، كما أن جماهيرها وشعبها يميلان

(١٤) رفيق حبيب . الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى ، مرجع سبق ذكره .

فى أغلبيتهما إلى المحافظة . فإذا قدم الجالس على كرسى مارمرقس ، فكراً مستنيراً ، فكراً يلائم الصفوة أكثر من الجماهير ، فإنه يغامر باستقرار الكنيسة ، كما أنه يغامر بوجوده على الكرسى البابوى .

وفى عام ١٩٧١ ، وصل البابا شنودة الثالث إلى السدة المرقسية ، واستمر البابا فى إدخال بعض التحديثات على المؤسسة الكنسية ، ووسائلها ، وتعاملاتها مع الطوائف المسيحية الأخرى . ومن أهم إنجازات البابا شنودة الثالث ، تلك الحوارات المستمرة ، مع الطوائف الأرثوذكسية الأخرى ، والطوائف الكاثوليكية ، والإنجيلية . كذلك اهتم البابا بأقباط المهجر ، واهتم بإنشاء كنائس جديدة فى المهجر ، كما اهتم بالعلاقة بين الكنيسة الأرثوذكسية والهيئات المسيحية العالمية . ولكن هل ظل البابا شنودة الثالث ممثلاً لحركة تجديد فى الفكر الأرثوذكسى ؟ .

يلاحظ أن البابا شنودة ، فى المراحل الأولى من حياته ، وفى بداية خدمته كأسقف ، كان يميل إلى إدخال أفكار جديدة فى الفكر الأرثوذكسى ، وكان يميل إلى إحياء بعض ما أهمل من التراث الأرثوذكسى . وبهذا استطاع تقديم فكر أرثوذكسى روحى (إنجيلى) ، يختلف عن التيارات الأرثوذكسية المحافظة التى سبقت جيله . فجمع البابا شنودة بين التقليد الكنسى الأرثوذكسى ، والاتجاه الروحى الإنجيلى المحافظ ، مقدماً بذلك تياراً جديداً ، يميل إلى المحافظة الأرثوذكسية ، ولكنه يتميز عن الاتجاه المحافظ الأرثوذكسى التقليدى .

وهذا التيار الجديد ، مثله مثل التيارات الأرثوذكسية الأخرى ، نشأ بأسلوب تدريجى ، بحيث إن الشعب الأرثوذكسى تقبله ، دون أن يشعر بالاغتراب تجاه ما به من فكر جديد . وذلك برغم وجود فترات صراع وصدام ، حين قدمت الأفكار الجديدة بأسلوب الشباب الحماسى ، فأثارت الجيل القديم ، خاصة فى خمسينات وبداية ستينات القرن العشرين .

وبعد وصول البابا شنودة الثالث إلى الكرسى البابوى ، ووصول جيله إلى مراكز القيادة فى الكنيسة ، استمر هذا الجيل فى تقديم فكره ، دون أن يستمر فى تجديده . وظهر من جديد ، الاتجاه المحافظ المتشدد ، وبمعنى آخر ، عاد هذا الجيل إلى أصول نشأته الأولى ، التى تميزت بالمحافظة . وهكذا ، تنتهى مرحلة من التجديد والتطوير ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية . ويمكن تلخيص مراحل التجديد فى :

١ ـــ مرحلة التحديث فى الأساليب والوسائل والشكل المؤسسى ، دون المضمون الفكرى ، وتبدأ بالأنبا كيرلس الرابع أبى الإصلاح .

٢ ـــ مرحلة بداية تجديد المضمون الفكرى ، بجانب الاستمرار فى تحديث الوسائل

والمؤسسات ، وهى مرحلة ربما تتميز بالتأثر بالفكر الكاثوليكى ، ومواجهة الفكر البروتستانتى ، وتبدأ هذه المرحلة بحبيب جرجس .

٣ ـــ مرحلة تجديد المضمون الفكرى الأرثوذكسى ، وعمليات التحديث الأخرى ، وهى مرحلة ربما تتميز بتأثير الفكر البروتستانتى (الإنجيلى) ، مع وجود ميل لتبنى عناصر من الفكر البروتستانتى ، ورفض ومحاربة العناصر الأخرى . وغالباً ما يكون التأثر بالفكر الروحى ، والرفض للجوانب الطقسية والكنسية والكهنوتية والتى تتعارض مع التقليد الكنسى الأرثوذكسى . وتبدأ هذه المرحلة مع جيل البابا شنودة ، والأب متى المسكين ، والأنبا غريغوريوس ، والراحل الأنبا صموئيل .

٤ ـــ مرحلة انتهاء فترة التجديد ، واستقرار الوضع الجديد ، المتطور عما سبقه ، والمتميز بالأفكار والوسائل والأنماط المؤسساتية الجديدة . وهى مرحلة العودة إلى المحافظة المتشددة ، والتأكيد على الهوية المتميزة . حيث تذوب العناصر الجديدة داخل البناء الأصولى المتميز ، لتكون فى النهاية ، بناءً تراثياً أصولياً جديداً ، وتتوقف مرحلة التجديد ، فيصبح للجديد عبق القديم .

وعبر هذه المراحل ، تغيرت الكنيسة الأرثوذكسية ، وتطورت ، ومع تغيرها ، حققت حراكاً اجتماعياً لدور الكنيسة ، فتنتقل شعبيتها من الريف إلى المدينة ، وتنتقل قيادتها من التقليديين إلى المتعلمين . وتنتهى بذلك مرحلة ، فتصبح الملامح الجديدة والملامح القديمة ، كلاً واحداً متجانساً ، ينتمى إلى الماضى السحيق فى وعى الجماهير ، برغم أن جزءا منه وليد العصر .

وفى اللحظة الراهنة ، تحاول الكنيسة تأكيد مكانتها الجديدة فى المجتمع ، تلك المكانة التى يفترض أنها تلائم التطوير الذى حدث . فبعد مرحلة التجديد ، للفكر والقيادة ، تأتى مرحلة تغيير وضع الكنيسة فى المجتمع ، وفى الوسط القبطى ، بما يتلاءم مع صورتها الجديدة .

المحافظة والإنجيلية

إذا كانت هذه هى مراحل تطور الكنيسة الأرثوذكسية ، فماذا عن الكنيسة الإنجيلية ؟ كان للكنيسة الإنجيلية ، تاريخ مختلف للتطور ، خاصة منذ بدايتها القريبة مع حركة الإرساليات ، منذ منتصف القرن التاسع عشر . لهذا الفكر الإنجيلى ، بصورته المعاصرة ، فى الانتشار داخل مصر ، فى فترة تاريخية قريبة ، ولم يكن له التاريخ الضارب فى القدم ، برغم أن محتوى الفكر الإنجيلى ، بعيداً عن الحركة نفسها ، يمكن تتبع جذوره فى الفكر المسيحى القديم ، سواء القبطى أو غير القبطى . وسوف نركز على مراحل تطور الحركة

الإنجيلية فى مصر ، وهى تقترب مما حدث بالنسبة للحركة الكاثوليكية فى مصر أيضاً . بحيث يمكن اعتبار مراحل تطور الكنيسة الإنجيلية ، نموذجاً تقريبياً لمراحل تطور الكنيسة الكاثوليكية .

كانت البداية ، بحركة الإرساليات ، وبمرسلين غربيين ، جاءوا لتقديم رؤية مسيحية مختلفة عن الفكر الأرثوذكسى ، وفى نفس الوقت ، كانت رؤية مسيحية جديدة فى الغرب نفسه . وكان تميز الفكر الوافد مع المرسلين البروتستانت (الإنجيليين) يتركز فى عنصرين أساسيين :

١ ـــ العنصر الإنجيلى الروحى الإحيائى المحافظ .

٢ ـــ العنصر التحديثى الجديد فى الشكل المؤسسى ، والنماذج الجديدة للمؤسسات الدينية التعليمية والخدمية .

فكان ما يقدمه المرسلون ، جديدا فى الفكر والشكل المؤسسى ، عما كان سائدا فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . فتقديم الفكر الإنجيلى المحافظ الجديد ، سبق ما ظهر فى الكنيسة الأرثوذكسية منذ حركة حبيب جرجس ، وخاصة الجيل التالى له من تلاميذه . وتقديم صورة جديدة لوسائل التعليم ، وأنماط جديدة للمؤسسات الكنسية الخدمية ، يتوازى مع ما ظهر فى نفس الفترة تقريباً ، داخل الكنيسة الأرثوذكسية ، ومنذ حركة التحديث التى قادها الأنبا كيرلس الرابع أبو الإصلاح .

وهكذا كانت الكنيسة الإنجيلية ، تبدأ من مرحلة متطورة ومختلفة عن الوضع السائد فى الفكر المسيحى القبطى . مما جعل مراحل تطور الكنيسة الإنجيلية ، أكثر اختصاراً ، وجعل التغييرات فيها أكثر تدريجية ، عما حدث فى الكنيسة الأرثوذكسية .

ومنذ قيام حركة الإرساليات ، فى منتصف القرن التاسع عشر ، وحتى قيام الكنيسة القبطية الإنجيلية ، واستقلالها عن الكنيسة الغربية ، فى أوائل القرن العشرين ، ظل اتجاه الكنيسة يميل إلى تأكيد الفكر الإنجيلى المحافظ الإحيائى ، كما يميل إلى توظيف الوسائل الحديثة والعصرية داخل المؤسسة الكنسية وخارجها . فتميزت الكنيسة الإنجيلية ، مثلها مثل الكنيسة الكاثوليكية ، بتطور النظام الداخلى للمؤسسة الدينية (خاصة بالنسبة للإنجيليين) ، وتطور المؤسسات التابعة للكنيسة . فكل من الكنيسة الإنجيلية والكنيسة الكاثوليكية ، تميز بتعدد المؤسسات التابعة للكنيسة ، والتى تعمل فى مجال النشاط الاجتماعى والتعليمى والصحى وغيرها .

ومع بدايات القرن العشرين ، ونحو منتصفه ، بدأ اتجاه الكنيسة الإنجيلية يتغير ، فتظهر تيارات مختلفة ومتباينة . فيلاحظ وجود أكثر من تيار ، منها :

١ ـــ التيار الإنجيلى المحافظ .

٢ ــ التيار الإنجيلى الإحيائى المحافظ .

٣ ــ التيار الإنجيلى المستنير .

وبالنسبة للتيار الأول ، فإنه تعلق بالفكر الإنجيلى المحافظ ، الذى جاء به المرسلون الأوائل ، ولكنه توقف عن الإحياء وتوقف عن التجديد ، فحافظ على الفكر الإنجيلى المحافظ الجديد ، الذى قدم مع المرسلين ، دون تطويره جذرياً . ومع مرور الزمن ، كان هذا التيار المحافظ الإنجيلى ، يفقد قدرته على الإحياء الروحى والوعظى ، ويتمسك بالفكر المحافظ ، فتكون تيار محافظ إنجيلى تقليدى ، لا يميل إلى الإحيائية الانفعالية الروحية ، ولا يميل إلى تغيير الفكر وتجديده . والتيار الإنجيلى المحافظ ، داخل الكنيسة الإنجيلية ، تبلور منذ فترة مبكرة عن ذلك ، منذ النصف الأول من القرن العشرين .

وهذا التيار ، يمثل الفئة التى انجذبت للفكر الجديد ، واهتمت بتطوير الكنيسة ، ولكنها سرعان ما توقفت عن التطوير ، وأصبحت تميل إلى المحافظة ، مع احتفاظها بما اكتسبته تاريخياً من حركة الإرساليات . ويستمر هذا التيار فى اتجاهه ، وحتى تسعينات القرن العشرين ، ليعبر عن نفسه فى فكر إنجيلى محافظ ، لا يتجدد ، بل تسوده النمطية والتقليدية . ويمثل بذلك ، امتداداً لجوهر الفكر المحافظ للإرساليات الأجنبية . وفى هذا التيار ، نموذج واضح للمحافظة على المكانة والدور الذى تحقق للكنيسة ولرموز هذا التيار ، دون محاولة تغيير الوضع الاجتماعى والفكرى للكنيسة الإنجيلية . وينبع هذا التيار تاريخياً ، من الفئة المحافظة القبطية ، الأقل طموحاً ، والأقل انفتاحاً على الفكر .

ويمتد التيار الإنجيلى المحافظ ، منذ البدايات التاريخية المبكرة ، فى صورة تقليدية ، ثابتة نسبياً . ولكن ، ومنذ ستينات القرن العشرين ، واجه هذا التيار منافسة قوية من التيار الإنجيلى المستنير ، وبدأ الصراع بينهما ، ولازال . وفى هذا الصراع ، يؤكد التيار الإنجيلى المحافظ ، على انتماءاته الإنجيلية الأصولية ، ويحاول إبعاد التيار المستنير ، بدعوى خروجه عن السلفية الإنجيلية الحقة .

أما التيار الإنجيلى الإحيائى المحافظ ، فيميل إلى إحداث قدر من التغيير والتطوير ، عبر الزمن ، وخاصة عبر الأجيال ، فيقدم إحياءً روحياً مستمراً ، من خلال توجه دينى محافظ له أفكاره الثابتة ، مع إحياء وتجديد الوعظ الدينى ، والممارسة الدينية . لهذا ، يأخذ فكره المحافظ أكثر من صورة ، فيتغير نسبياً من جيل إلى جيل . ويمثل هذا التيار ، امتداداً لحركة الإرساليات ، فى شقها الإحيائى ، وتجديدها لأساليب الوعظ الدينى .فإذا كان التيار الأول (التيار الإنجيلى المحافظ) ، يعد امتداداً لفكر الإرساليات المحافظ ، فإن التيار الثانى (التيار

الإنجيلى الإحيائى المحافظ) ، يعد امتداداً للجوانب الإحيائية للإرساليات .

فحركة الإرساليات ، ومنذ بدايتها ، كانت تميل إلى الإحياء الدينى والوعظ الانفعالى الحماسى ، وهو ما كان أحد الأسباب الهامة لانتشار الفكر الإنجيلى ، وجذب فئة من الأقباط الأرثوذكس إلى الكنيسة القبطية الإنجيلية .

أما التيار الثالث ، أى التيار الإنجيلى المستنير ، فهو يمثل امتداداً لحركة الإرساليات ، من حيث استخدامه للأساليب والوسائل الحديثة ، ومن حيث اهتمامه بتطوير المؤسسة الكنسية ودورها . ولكنه ، كتيار مستنير ، يختلف عن حركة الإرساليات ، سواء فى جوهر الفكر المحافظ للإرساليات ، أو فى أسلوب الوعظ الدينى الإحيائى الانفعالى .

وهكذا ، يخرج من الكنيسة الإنجيلية ثلاثة تيارات ، كل منها يمتد إلى جزء من جذور الحركة الإنجيلية فى مصر ، ويتجاوزها بدرجة أو بأخرى . فمن الفكر المحافظ ، ظهر التيار المحافظ التقليدى ، ومن أسلوب الوعظ الانفعالى ظهر التيار الإحيائى ، ومن الأساليب التحديثية ، ظهر التيار الإنجيلى المستنير . ومن أهم رموز التيار المحافظ ، القس حبيب حكيم ، ومن أهم رموز التيار الإحيائى الراحل القس إبراهيم سعيد ، ومن أهم رموز التيار المستنير القس صموئيل حبيب والقس فايز فارس . والتياران الأول والثانى ، أكثر قرباً من جذور الحركة الإنجيلية بصورتها التاريخية ، وصورتها فى حركة الإرساليات ، من التيار الثالث . حيث يمثل التيار المستنير ، فى مجمله ، حركة عصرية جديدة ، فتتجاوز الماضى ، فتتجاوز الفكر الوافد مع الحركة المرسلية . وهى فى النهاية ، تيارات ثلاثة ، تتنافس غالباً ، وتتحالف أحياناً ، وتتصارع أحياناً أخرى .

ويختلف وضع هذا التيار داخل الكنيسة الإنجيلية ، عن وضع مثيله فى الكنيسة الأرثوذكسية . ففى الكنيسة الأرثوذكسية ، يسود التيار المحافظ (البابا شنودة الثالث) ، مع وجود تيار محافظ إحيائى (الأب دانيال البراموسى) ، يمثل القوة الثانية المؤثرة ، ثم تيار مستنير ، متنحٍ نسبيا (الأنبا أثناسيوس ، مطران بنى سويف . والراحل الأنبا صموئيل) .

أما داخل الكنيسة الإنجيلية ، فيديرها التيار المستنير ، ويشارك التيار المحافظ بنسبة ملحوظة فى مواقع السلطة ، ويحظى التيار الإحيائى بالجماهير والأتباع .

وبتقييم الوضع الراهن ، فى الكنيسة الإنجيلية ، نجد لكل تيار نقاط قوة ، ونقاط ضعف ، ونوجز ذلك فيما يلى :

١ ــ يتميز التيار الإنجيلى المحافظ ، بتزايد قوته بين الطبقات التقليدية ، سواء فى الريف أو المدينة ، وهى الفئات التى تنتمى إلى البيئة المحافظة ، وإلى التراثية الريفية . كذلك ، يجد

هذا التيار أتباعه ، من الأكبر سناً ، والأقل طموحاً ، والأكثر بعداً عن العصرية .

٢ ــ يتميز التيار الإنجيلي الإحيائي المحافظ ، بقدرته على جذب الجماهير ، خاصة الشخصيات الانفعالية ، والشباب والمراهقين والمرأة ، وكذلك يتميز بقدرته على خلق شعبية داخل المدينة ، بالاضافة إلى إمكانية انتشاره فى الريف . ومنذ السبعينات ، أصبح لهذا التيار شعبية كبيرة داخل المدينة ، وفى مختلف المدن والأحياء ، وهو ما لم يكن سائداً بنفس القدر قبل ذلك ، ويتمشى ذلك مع موجة الإحياء الدينى . ويرتكز هذا التيار على معظم الطبقات ، ويستطيع الوصول إليها ، مما يجعل له قوة أكبر نسبياً من التيارات الأخرى ، فالتيار الإحيائى ، يستطيع الوصول إلى الطبقات العليا ، كما يستطيع الوصول إلى الطبقات الأدنى ، من خلال تركيزه على الانفعال الدينى .

٣ ــ يتميز التيار الإنجيلي المستنير ، بقدرته على جذب الصفوة المثقفة ، والفئات الأكثر طموحاً ، والأكثر تطلعاً للتطوير والتغيير ، كما أنه يجد مكانته داخل الطبقات الأعلى نسبياً ، وفى المدن الأكبر ، وداخل الأحياء الرئيسية ، وبين أصحاب المكانة الاجتماعية والسياسية والثقافية من الشرائح الصاعدة حديثاً .

وتعدد مصادر القوة للتيارات الثلاثة ، يعطى لها وجوداً نسبياً ملموساً داخل الكنيسة ، ويحول دون سيطرة تيار وتنحى الآخر تماماً ، فيظل التنافس بينها مستمراً ، والصراع بينها محتملاً .

من العبادة إلى السياسة

لاحظنا مما سبق ، أن التيار المحافظ المعاصر ، مر بمراحل من التطور ، فى فترات سابقة ، فلم يعد مثل التيار المحافظ القديم ، الذى ينتمى إلى القرن التاسع عشر ، بل أصبح تياراً محافظاً جديداً ، ينتمى إلى القرن العشرين . وهذا التيار الجديد ، يتميز بتطور فكره عن التيار السابق عليه ، وكذلك يتميز أكثر بتطور أساليبه ووسائله . فالتيار المحافظ المعاصر ، يتميز بأساليب ووسائل ، ونمط معين للمؤسسات ، يناسب العصر ، ويتلاءم مع عملية التحديث المستمرة فى حياتنا . أما من حيث الفكر ، فقد مر هذا التيار ، بفترات تطور فيها الفكر ، ويمر الآن ــ غالباً ــ بمرحلة ثبات نسبى . فهو الآن فى مرحلة المحافظة التقليدية ، حيث يزداد ميله للمحافظة ، رغبة منه فى استمرار وضع المجتمع دون تغير جذرى ، وهو ما يساعده على الاستمرار فى مكانته الراهنة وتطويرها . ويقل الميل إلى التطوير ، والذى يصاحبه انخفاض الميل للمحافظة ، وهو ما يحدث فى لحظات ظهور جيل جديد من المحافظين ، حيث يكون التطوير وسيلة إنهاء عصر الجيل القديم من المحافظين ، ليحل مكانهم الجيل الجديد .

التحديث والمحافظة

والتحديث الذى أُدخل على التيار المحافظ ، يُلاحظ على المستوى الإسلامى والمستوى المسيحى . فكما لاحظ طارق البشرى[15] ، ظهرت مع أواخر القرن التاسع عشر ، تنظيمات شعبية جديدة ، غير الطرق الصوفية ، استمدت بعض الأشكال والأساليب ، مع ما جاء من الغرب ، وهى الجمعيات الدينية . وقد ظهرت هذه الجمعيات ، منذ بداية القرن العشرين ، وقبل الحرب العالمية الأولى ، ونمت بشكل ملحوظ فى العشرينات . وتتميز هذه الجمعيات ، بالهدف الدينى ، والهدف الخيرى ، حيث يسود لديها الهدف الدينى التقليدى المحافظ ، بجانب الأنشطة الخيرية الاجتماعية . مما يؤكد حدوث تغير ، عن النمط المحافظ السابق ، مع استمرار الجوهر العام للفكر المحافظ .

يتضح من ذلك ، أن التحديث ظهر لدى مختلف التيارات ، ولكن بدرجات متفاوتة . ويمكن تمييز التحديث داخل تيار ، عن التحديث داخل تيار آخر ، من خلال محك الوسيلة والغاية . ففي بعض التيارات كان التحديث غاية ، وفى تيارات أخرى كان التحديث وسيلة . ومن هذا التصنيف ، نلاحظ ما يلى :

١ ــ كان التحديث فى حركة قيادات الكنيسة الأرثوذكسية ، بدأً من الأنبا كيرلس الرابع ، وسيلة ، أى كان فى الوسيلة دون الغاية .

٢ ــ وفى حركة حبيب جرجس ، فكان التحديث أساساً فى الوسيلة ، مع وجود بذور للتحديث كغاية .

٣ ــ وفى حركة تلاميذ حبيب جرجس ، أى جيل البابا شنودة الثالث ، استمر التحديث كوسيلة ، مع وجود قدر ملحوظ من التحديث كغاية .

٤ ــ أما فى حركة المجلس الملى (النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين) فكان التحديث غاية فى حد ذاته .

٥ ــ وفى التيار الإنجيلى المحافظ ، فالتحديث وسيلة .

٦ ــ وفى التيار الإنجيلى الإحيائى المحافظ ، فالتحديث فى الوسيلة ، بجانب أنه غاية بقدر ما هو تطوير للخطاب الدينى ، دون أن يكون تطويراً لجوهر مضمون الفكر نفسه .

٧ ــ أما التيار الإنجيلى المستنير ، فالتحديث لديه غاية ، وبالتالى فهو وسيلة أيضاً .

ويلاحظ ، تميز التيار المحافظ بسياسة محدودة فى الحركة والفعل ، وتتركز هذه السياسة

---

(١٥) طارق البشرى . المسلمون والأقباط ... ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٩١ ــ ٤٩٢ .

فى نقاط ثلاث ، هى :

١ ــ العمل الدينى الروحى .

٢ ــ الامتداد إلى المجال الاجتماعى ، من خلال العمل الخدمى ، ذى الأهداف الدينية المباشرة .

٣ ــ تحقيق مكانة وتأثير فى المجتمع ، وبين الجماهير ، مما يؤهل للوصول إلى المكانة والنفوذ السياسيين .

وفى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، يلاحظ أن حركة التحديث ، بقيادة الأنبا كيرلس الرابع ، طورت فى الجانب الدينى ، وأعطت له بعداً اجتماعياً ، من خلال إنشاء المدارس ، وغيرها من الأنشطة الخدمية . أما مرحلة حبيب جرجس ، فأكدت أكثر على الجوانب الاجتماعية ، وعلى قدرة الكنيسة على التأثير فى الجماهير فكراً وفعلاً ، بمعنى قدرتها على احتضان الجماهير داخل مؤسسات منظمة . ثم تأتى مرحلة جيل البابا شنودة الثالث ، والذى طور فى الفكر الدينى ، كما طور البعد الاجتماعى للكنيسة ، كمؤسسة قادرة على النفاذ إلى الحياة اليومية للجماهير القبطية ، وبالتالى قادرة على ربط الجماهير بها ، وتتبلور هذه الحركة فى النهاية ، فى محاولة تحقيق المكانة السياسية .

وهذا التطور يحدث مع معظم التيارات الدينية ، فمع ظهور تيار جديد ، يكون تركيزه الأكبر على المجال الدينى ، ثم تأتى المرحلة الاجتماعية ، فالمرحلة السياسية . وما نجده لدى التيار المحافظ ، نجده لدى التيار المستنير ، أو غيره . ولكن حركة التطور والانتقال من مجال إلى آخر ، ومن مرحلة إلى أخرى ، تختلف لدى التيار المستنير ، عنها لدى التيار المحافظ ، حيث ينتقل التيار المستنير من مرحلة إلى أخرى ، انتقالا تدريجيا ، حيث يعتمد هذا الانتقال على تطوير الفكر والمؤسسات معاً . فكلما حدث تغيير فى الفكر ، حدث انتقال من مرحلة إلى أخرى ، فيتوازى تغير الفكر والدور .

أما التيار المحافظ ، فيتميز بطبيعة مرحلية مختلفة . فغالباً ما ينتقل من مرحلة إلى أخرى ، ويحدث تغير فى الفكر ، ولكن ليس فى كل المراحل . فإذا تابعنا حركة جيل البابا شنودة الثالث ، يلاحظ أنها انتقلت من المرحلة الدينية إلى المرحلة الاجتماعية ، مع حدوث تغير نسبى فى الفكر . ولكن عندما انتقلت الحركة من المجال الاجتماعى إلى المجال السياسى ، لم يصاحب ذلك حدوث تغير يذكر فى الفكر .

وفى مراحل تطوير فكر البابا شنودة الثالث ، والتيار الذى يمثلة ، يلاحظ الآتى :

١ ــ بدأ هذا التيار ، كاتجاه روحى انعزالى ، يركز على العبادة والممارسات الدينية ،

والفكر الديني ، ويبتعد تماماً عن الجوانب الاجتماعية . وأكثر من هذا ، كان هذا التيار يبتعد عن الشئون الكنسية ، وما فيها من صراعات وخلافات ومشاكل . فكان تياراً روحيا انعزالياً ، وكانت تلك هي فترة نهاية الأربعينات والخمسينات .

٢ ــ تغير وضع هذا التيار ، فانتقل من مرحلة إلى أخرى ، وتواكب ذلك مع تغير الفكر . حيث بدأت المرحلة الاجتماعية ، وظهر الاهتمام لا بالشئون الكنسية فقط ، بل إيضا بالقضايا الحياتية والاجتماعية العامة ، وكان ذلك منذ نهاية الخمسينات ، وخلال الستينات .

٣ ــ توقف التيار المحافظ ، عن تجديد وتغيير الفكر ، وتوقفت مرحلة انخفاض الميل إلى المحافظة ، وظهر تزايد الميل إلى المحافظة ، وهو ما تواكب مع وصول هذا التيار إلى موقع السلطة .

٤ ــ مع الوصول إلى موقع القيادة ، ومع تغير المكانة ، وتزايد درجة الميل إلى المحافظة ، تجاه الوضع القائم وتجاه المكانة ، ظهر الميل إلى توسيع نطاق الحركة والعمل إلى المجال السياسي ، فبدأت المرحلة السياسية . ولم يواكب هذه المرحلة ، تغير في الفكر ، بل واكبها فقط تغيراً في مكانة وسلطة التيار المحافظ الجديد ، وكان ذلك منذ بداية السبعينات ، وحتى التسعينات ، مروراً بالثمانينات .

وتحدث قفزة ، من المرحلة الاجتماعية ، إلى السياسية ، فيحدث الانتقال دون أن يصاحبه تغير في الفكر . فيكون هذا الانتقال ، حركياً أكثر منه فكرياً ، أي يكون مبنياً على المواقف العملية ، دون أن يكون مبنياً على الفكر .

وكانت مرحلة الانعزال الأولى ، تتيح للتيار المحافظ ، التركيز على الفكر الديني ، واكتشاف أفكار جديدة فيه ، حتى يخلق صورة جديدة للتيار المحافظ . أما المرحلة الاجتماعية ، فكانت تتيح لهذا التيار ، اكتساب الشعبية ، من خلال اهتمامه بالقضايا الاجتماعية والحياتية ، مع تركيزه على الأفكار المحافظة . وكذلك استطاع هذا التيار اكتساب الشعبية والجماهيرية ، من خلال تجديده للفكر الديني الأرثوذكسي ، وتطعيمه بالأفكار الروحية والإنجيلية المحافظة . ثم تأتي المرحلة السياسية ، حيث وصل التيار المحافظ الجديد ، مؤيدا بالجماهيرية التي حققها في المرحلة الاجتماعية . وعندما تحققت القيادة والسلطة ، ومن قبلها تحققت الجماهيرية ، أصبح هذا التيار أميل للمحافظة ، في محاولة لتدعيم الوضع الذي وصل إليه . ويتجه هذا التيار إلى المجال السياسي ، ليؤكد ويثبت مكانته الجديدة ، وليحصد ثمار ما حقق .

بهذا نستطيع التمييز ، بين التيارات الفكرية داخل الكنيسة الأرثوذكسية . فالتيار المحافظ

والذى يمثله البابا شنودة ، مثله مثل التيار الروحى المحافظ والذى يمثله الأب متى المسكين ، اقتصر التحديث فيه ، على الوسائل ، وعلى تطوير الفكر فى المراحل الأولى للحركة ، ثم توقف تجديد الفكر ، واستمر التحديث الحركى . مع وجود اختلاف ، فى مدى تحديث الفكر ومضمونه ، ومدى استمرار هذا التحديث ، بين تيار البابا شنودة ، وتيار الأب متى المسكين ، حيث يميل الأب متى المسكين إلى درجة أكبر من تطوير الفكر ومضمونه .

أما التيار المستنير ، والذى يمثله الأنبا صموئيل ، والأنبا أثناسيوس ، فقد كان اتجاهه يميل إلى التحديث فى الوسائل والغايات والأفكار . فكان التحديث غاية فى حد ذاته ، فنما التيار المستنير مجدداً ذاته . ولكن هذا التيار لم يحقق القدر الكبير من النجاح ، داخل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، ولم يستطع تأكيد نفسه . فكان هذا التيار ، فى بعض الأحيان ، مجبراً على إيقاف حركة التحديث ، وتغليف اتجاهه المستنير بالفكر المحافظ . خاصة لأن الظروف المحيطة بهذا التيار ، كانت تدفعه إلى تقديم قدر من التنازل ، حتى يحافظ على ما حققه من مكانة داخل الكنيسة .

من جانب آخر ، يمثل الأنبا غريغوريوس اتجاهاً ، يميل إلى التحديث فى الأساليب ، كما يميل إلى التحديث فى المضمون الفكرى . وإن كان اتجاه الأنبا غريغوريوس ، له اتجاه خاص ، حيث يجمع بين أفكار تبدو عصرية ، مع أفكار محافظة ، وأفكار شديدة الأصولية . وهو يمثل اتجاها ، كان فى فترة سابقة ، فى الخمسينات وربما الستينات ، أقرب إلى الموضع المتوسط بين الاتجاه المحافظ والاتجاه المستنير ، ولكنه أظهر ميلاً واضحاً تجاه التيار المحافظ ، بحيث أصبح يمثل فى النهاية اتجاهاً شديد المحافظة والأصولية . ويميز اتجاه الأنبا ، عن التيار المحافظ الذى يمثله البابا ، أنه يتميز بأسلوب تفكير يركز على الدراسة والتعليم .

وفى الكنيسة الإنجيلية ، يمر التيار المحافظ ، بمراحل متتالية ، تشابه مراحل التيار المحافظ الأرثوذكسى . فهو يبدأ بالمرحلة الدينية ، ثم ينتقل إلى المرحلة الاجتماعية ، حيث يهتم بالمشكلات الاجتماعية ، فى الحدود التى تربطه بالعصر ، وتجعله مقبولاً داخل إطار الواقع . بعد ذلك تأتى المرحلة السياسية ، حيث يحاول التيار المحافظ الوصول إلى موقع السلطة داخل الكنيسة الإنجيلية . ولم يحاول التيار المحافظ ، الوصول بالمرحلة السياسية ، إلى القضايا المجتمعية والسياسية العامة ، وخاصة وأنه لم يستطع تحقيق السيطرة الكاملة على الكنيسة الإنجيلية ، وأيضا لأنه يمثل تيارا محافظا داخل الأقلية الإنجيلية ، داخل الأقلية القبطية . وكذلك ، فإن التيار المحافظ داخل الكنيسة الإنجيلية ، فقد حركيته منذ فترة مبكرة ، وأصبح تيارا استاتيكياً ، يميل إلى الثبات النسبى ، ويكتفى بما حقق ، فلا يحاول تجاوز واقعه ، ولا يميزه

الطموح ، عدا .بما يخص الوصول لقيادة الكنيسة الإنجيلية . فهذا التيار ، تاريخياً ، كان له دور تجديدى هام فى الفكر المسيحى المصرى ، خاصة فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، ولكنه سرعان ما استكان إلى ما حقق ، فأصبح أميل إلى المحافظة المتشددة . على هذا ، فإنه لم يمر بمرحلة تتميز بانخفاض المحافظة وتزايد التجديد والحركية ، خاصة منذ منتصف القرن العشرين . لهذه الأسباب ، كان البعد السياسى للتيار المحافظ الإنجيلى ، يتضح فى محاولة الوصول إلى القيادة الكنسية الإنجيلية ، أكثر من تقديم طرح سياسى عام فى المجتمع .

وعلى الصعيد الإسلامى ، يلاحظ أن التيار المحافظ الإسلامى ، له إتجاه مشابه ، ولكن انتماءه إلى الأغلبية يساعد على توسيع المرحلة السياسية ، وتطويرها إلى العديد من الأشكال والمحاولات . ومنها ، محاولات الأزهر لتطوير مكانته والتأثير على السياسة ، بقدر ما أتاحته القوانين والنظم السياسية المفروضة عليه . كما نجد نموذج المؤسسات الإسلامية المعبرة عن التيار المحافظ ، والتى بدأت — بالفعل — بالجانب الدينى ، أو بالتجديد السلفى ، خاصة فى النصف الأول من القرن العشرين . وبعد تطوير ، وإحياء ، الفكر الدينى ، أتيح لهذه المؤسسات الوصول إلى المرحلة الاجتماعية ، فتظهر المؤسسات الإسلامية الأجتماعية ، التى تتبع أساليب ووسائل حديثة فى العمل الاجتماعى والخدمى . وعندما يحقق الاتجاه الإسلامى المحافظ ، نجاحاً ملحوظاً داخل مؤسساته الحديثة ، وداخل نطاق العمل الدينى والاجتماعى ، تبدأ المرحلة السياسية ، حيث تظهر محاولات تقديم الفكر السياسى ، وأيضا المطالبة بدور سياسى .

صراع مع الجديد .... ولكن ؟

يتضح مع تطور الفكر المحافظ ، أنه استطاع تجديد محتواه ، وتغيير وسائله ، وبالتالى أصبح تياراً محافظاً تحديثياً ، ولكن إلى فترة معينة ، بعدها عاد مرة أخرى إلى الميل للمحافظة التقليدية . فأصبح التيار المحافظ ، جديدا بالقياس إلى التيار المحافظ للجيل السابق ، ولكنه أيضاً يظل محتفظاً باتجاهه المميز ، كتعبير عن التراثية والتقليدية .

ومن أهم العناصر المميزة للتيار المحافظ ، موقفه من القضايا الاجتماعية والعمل الاجتماعى . وبرغم أن التيار المحافظ ، مثله مثل التيار المستنير ، امتد بنشاطه إلى المجال الاجتماعى ، إلا أن هناك اختلافاً واضحاً بين التيارين فى المفهوم الاجتماعى . فالتيار المستنير يهدف من خلال العمل الاجتماعى ، إلى إحداث التنوير والتغيير والتطوير للمجتمع . أما التيار المحافظ ، فيهدف من خلال العمل الاجتماعى ، إلى توسيع مكانته بين فئات المجتمع ، وتقديم خدمات لها . وبالطبع ، فإن التيار المستنير ، ومن خلال العمل الاجتماعى ، يهدف إلى جذب مزيد من

الجماهير ، ولكن مع هذا الهدف ، يركز التيار المستنير على تنوير وتحديث اتجاهات الجماهير وفكرها . أما التيار المحافظ ، فإن العمل الاجتماعى لديه ، يقتصر على خدمة الجماهير ومساعدتهم .

لهذا يتجه التيار المستنير نحو التنمية الاجتماعية ، والتنمية الشاملة ، أما التيار المحافظ فلا يتجه نحو التنمية ، بقدر ما يتجه نحو المساعدة الاجتماعية ، أى أعمال الخير . فالتيار المحافظ ، يحاول تقديم مساعدات للفقراء والمحتاجين ، دون أن يحاول تغيير فكرهم وقيمهم . فى حين يقدم التيار المستنير ، من خلال العمل الاجتماعى ، فكراً وقيماً جديدة .

ومن خلال هذا الإطار ، يتميز التيار المحافظ ، بملامح محددة ، سواء بالنسبة للتيار الإسلامى أو التيار المسيحى ، ومنها :

١ ــ التركيز على الدعوة (الكرازة) .

٢ ــ الخطاب العاطفى .

٣ ــ التأثير على الجماهير من خلال العقائد المحددة القطعية ، والأفكار الثابتة .

٤ ــ التركيز على الترابط الجماعى العاطفى ، وهو ما يمثل امتداداً للبيئة الأسرية الريفية وما بها من قيم .

ومن خلال هذه الملامح ، يمكن تتبع بعض ملامح التيار المحافظ ، الإسلامى والمسيحى ، لنكتشف تميزها العام ، وما بها من تماثل .

كان سيد عويس (رائد علم الاجتماع الراحل) عضوا فى الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية . ويحدثنا سيد عويس عن هذه الجمعية ، وعن أهدافها[١٦] . فيذكر أن أهداف الجمعية هى :

١ ــ نشر التعليم الصحيح ، حتى لا تبقى حجة لجاهل .

٢ ــ تقديم النصيحة والحث على العمل .

٣ ــ إعانة من يحتاج .

٤ ــ تضامن الأعضاء وتعاملهم مع بعضهم ، حتى يأمنوا غش الأجانب .

أى أن هذه الجمعية كانت تتجه إلى محاربة البدع ، وتصحيح العقيدة ، دون أن تعمل بالسياسة ، فكانت جماعة إصلاحية معتدلة . وكان الأعضاء يهتمون بالأمور الدينية ، أكثر من الأمور العامة ، أو الأمور الشخصية . وكانوا لا يهتمون بتغيير الواقع المر للمجتمع

---

(١٦) سيد عويس . من العوامل التى أدت إلى ظهور الجماعات الدينية المتطرفة ... ١٩٨٢ .

المصرى ، ويرون أن ذلك ما يستحقه المصريون ، لأنهم حادوا عن الصواب وفسدوا (كان ذلك فى الربع الثانى من القرن العشرين) .

ويقارن سيد عويس[١٧] ، بين الجمعية الشرعية والإخوان المسلمين ، فيرى أن الإختلاف بينهما يكمن فى :

١ ـــ أن الإخوان عملوا بالسياسة ، وابتعدت الجمعية الشرعية عنها .

٢ ـــ نادى الإخوان بالحكومة الإسلامية ، فى حين ركزت الجمعية على الدعوة لتصحيح العقيدة أولاً .

٣ ـــ كان الإخوان يريدون التغيير بالسلطان ، أما الجمعية فكانت تريد التغيير بالدعوة .

٤ ـــ كان الإخوان يرون أن أهدافهم ثورية ، أما الجمعية فكانت ترى أن أهدافها إصلاحية .

وهى مقارنة بين تيار محافظ ، وتيار محافظ حركى . فالجمعية الشرعية تمثل التيار المحافظ التقليدى ، فى حين يمثل الإخوان التيار المحافظ الحركى (سنتناول هذا التيار فى الفصل التالى) . والتيار المحافظ الحركى ، يتميز بالحركية والنشاط ، وبالتالى بالميل إلى التغيير ، بدرجة أكبر من التيار المحافظ التقليدى . وأيضاً يتميز التيار الحركى ، ونظراً لحركيته ، بالميل إلى العمل السياسى ، كهدف نهائى حتمى .

ونموذج آخر ، للجمعيات التى تنتمى إلى التيار المحافظ التقليدى ، يعرض زكريا سليمان بيومى[١٨] ، ملامح جماعة الشبان المسلمين ، والتى بدأت منذ عام ١٩٢٧ . حيث تكونت من الشباب المتحمس لدينه ، الغيور على الدين ، من ذوى العلم والوجاهة ، ومن رجال السياسة (من الحزب الوطنى وغيره) . وكانت الجماعة تتجه إلى الوعظ والإرشاد ، والاقتصار على العمل الاجتماعى ، ومحاربة الجهل ، ومحاربة تقاليد المدينة الغربية ، ومحاربة البدع وتقصير المثقفين تجاهها ، وأيضاً محاربة التدهور الخلقى . والجماعة لم تنبذ الحضارة الغربية ، بقدر ما نبذت تقليدها ، ونبذت التغريب ، وفى نفس الوقت اهتمت الجماعة بمحاربة التبشير والإلحاد ، وبجانب اهتماماتها الأخرى ، بالنواحى الرياضية والكشافة الإسلامية . وإن كانت الجماعة ، فى بعض مراحلها ، قد اقتربت من السياسة ، متأثرة فى ذلك ، بالإخوان المسلمين .

ويرى طارق البشرى[١٩] ، أن جماعة الشبان المسلمين ، تمثل مرحلة انتقال من

---

(١٧) المرجع السابق .

(١٨) زكريا سليمان بيومى . الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ ـــ ١٩٨٤ . القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٧٩ .

(١٩) طارق البشرى . المسلمون والأقباط ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٠ .

الجمعيات الدينية الصرفة ، إلى الجماعات ذات الوجه السياسى الواضح (جماعة الإخوان المسلمين) . فكان هدفها نشر مبادىء الإسلام الإنسانية ، مع الإستفادة من الشرق والغرب ، فيما ينفع . وهنا يظهر قدر من التحديث ، مع المحافظة على التعليم الدينى السلفى والتراثى . لهذا جمع الشبان المسلمون بين فئات متعددة واتجاهات سياسية متباينة ، فكان منهم المتشددون ، كما كان منهم المجددون . فقد اجتمع الكل حول اتجاه دينى محدد ، كما اجتمع حول تجديد وتغيير الإطار العام للعمل الدينى .

وبنفس هذا الاتجاه ، نجد كما يرى نبيل عبد الفتاح[٢٠] ، أن عظات الأنبا شنودة فى الستينات ، أو دروس الجمعة ، كانت تعالج الجوانب الاجتماعية والسياسية ، وتلك الخاصة بالدولة ، فى قالب دينى ، وهو ما وصل إلى البابا كيرلس السادس . وبسبب هذه التلميحات السياسية ، أبعده البابا ، إلى أحد الأديرة ، ثم ضغط الشباب على البابا ، فأعاده . وهذا النموذج يوضح ، الفرق بين فصائل التيار المحافظ . فالبابا كيرلس السادس ، كان من رموز التيار المحافظ ، التى تميل إلى التجديد بقدر محدود ، أما الأنبا شنودة ، فكان يميل إلى التيار المحافظ الذى يميل إلى إحداث قدر أكبر من التغيير .

وفى الوسط القبطى ، كان التيار المحافظ داخل الكنيسة الإنجيلية ، يسير فى نفس الاتجاه تقريباً . فالجناح الإنجيلى المحافظ ، يميل إلى التركيز على الدعوة الدينية والكرازة ، بجانب اهتمامه بالعمل الخيرى ومساعدة الفقراء وغيرهم . بهذا ، يكون الجانب الاجتماعى ، وسيلة أكثر منه غاية ، وهو وسيلة لمساعدة الآخرين ، أكثر منه وسيلة لتغيير قيمهم وأفكارهم .

أما التيار الإنجيلى الإحيائى المحافظ ، فيعد تياراً محافظاً حركياً ، على الأقل من حيث حركيته الروحية والدينية ، وبالتالى سوف نعالجه فى الفصل القادم بتوسع . وعامة يميل أيضاً ، التيار الإحيائى المحافظ ، إلى المجال الاجتماعى ، من خلال مفهوم المساعدة ، أكثر من مفهوم تغيير القيم والتنوير . ولكن التيار الإحيائى المحافظ ، يجمع ما بين الخطاب الدينى ، والمساعدة الاجتماعية ، والحركية العملية .

وهكذا ، يركز التيار الدينى المحافظ ، عامة ، على الدعوة الدينية ، وما يتبعها من مؤسسات ، والعمل على مساعدة الآخرين ، خاصة الفقراء . ومن خلال التركيز على الدعوة ، يواجه التيار المحافظ ويهاجم التيار المستنير ، ويتهمه بالمعاصرة ، وانتمائه إلى « العالم » (بالتعبير المسيحى) أو « الجاهلية » (بالتعبير الإسلامى) أكثر من انتمائه إلى الدين . كما

---

(٢٠) نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف . القاهرة : مدبولى ، ١٩٨٤ .

يُتهم التيار المستنير ، بعدم المحافظة على العقيدة الأصولية للدين . ومن خلال مؤسسات التيار المحافظ ، يحاول التركيز على الصورة السلفية أو الأصولية للفكر الديني ، ويركز على تعبير هذه الصورة عن صحيح الدين ، وما عداها هو خروج عن الدين .

المؤسسة والسلطة

يتجه التيار المحافظ ، خاصة في مراحله النهائية ، إلى العمل السياسي . فيحاول تأكيد مكانته ، ووجوده ، كما يحاول تأكيد تأثيره على السياسة ، سواء من خلال قيادة المؤسسة الدينية فقط ، أو من خلال قيادة المؤسسة الدينية والتأثير على السياسة العامة للدولة . ويلاحظ ، فرقاً واضحاً بين التيار المحافظ التقليدي ، والتيار المحافظ الحركي ، فالتيار التقليدي ، يبحث عن المكانة من خلال الوصول إلى مراكز القيادة ، وبالتالي محاولة التأثير على الأوضاع العامة للمؤسسة الدينية والمجتمع ، من خلال مركز السلطة . أما التيار المحافظ الحركي ، فيميل أكثر للنزعة السياسية ، فيضع السياسات والإستراتيجيات ، ليحدد بهما أساليب الحركة والتفاعل . حيث يميل أكثر إلى التحالف والصراع ، والدخول في المعارك . في حين أن التيار المحافظ التقليدي ، لا يميل إلى هذا السلوك السياسي ، ولا يميل إلى الدخول في لعبة السياسة ، في مراحله الأولى . فالتيار المحافظ التقليدي ، لايدخل المرحلة السياسية ، ولا يدخل في مواجهة مع القوى الأخرى ، إلا بعد وصوله إلى مركز القيادة ، وهو ما يتيح له الحماية الكافية . أما التيار المحافظ الحركي ، فيميل إلى الدخول في الصراعات والخلافات ، والعمل بأسلوب سياسي ، منذ مرحلة مبكرة .

من جانب آخر ، نلاحظ أن التيار المحافظ التقليدي ، يحاول الجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، عبر مراحل متتالية . حيث يحاول الوصول إلى السلطة الدينية ، ومن ثم يحاول الوصول إلى السلطة السياسية . أما التيار الحركي ، فيحاول الوصول إلى السلطة ، من خلال رؤية عملية للموقف الراهن ، دون شرط التتابع المرحلي . وهو بهذا ، أكثر اهتماماً بما يستطيع تحقيقه من نفوذ وتأثير داخل المؤسسة الدينية وخارجها ، وبالتالي فهو يهتم لا فقط بالوصول إلى مكانة السلطة ، ولكن أيضاً بتحقيق الجماهيرية والأتباع ، وتحقيق التأثير على فكر الآخرين . فغالباً ما يميل التيار المحافظ التقليدي ، إلى الدعوة للفكر المحافظ ، السائد تراثياً لدى المجتمع . أما التيار المحافظ الحركي ، فيقدم أفكاراً محافظة ، ولكنها أفكار جديدة ، أي أنه يحاول تغيير فكر المجتمع ، كما يحاول تغيير علاقات السلطة فيه ، وتغيير مكانة المؤسسة الدينية أيضاً .

وعندما نتابع المرحلة السياسية للتيار المحافظ التقليدي ، نجد أنها تتميز ، بالعناصر التالية :

١ ــ الوصول إلى قيادة المؤسسة الدينية خاصة ، أو مؤسسة ما عامة .

٢ ــ القيام بدور اجتماعى ووطنى عام فى المجتمع .

٣ ــ محاولة التأثير على نظام المجتمع ، وشبكة علاقات القوة ، وبالتالى القرار السياسى .

لهذا نجد أن الجيل الجديد من قيادات الكنيسة الأرثوذكسية ، أى جيل البابا شنودة ، ومنذ الستينات على وجه الخصوص ، ركز على القيام بدور وطنى وقومى عام . فكان الاهتمام ، بالحرب العربية اليهودية ، واتخاذ موقف ضد الاستيطان الإسرائيلى ، واتخاذ موقف ضد وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح التى أصدرها الفاتيكان ، وكذلك الاهتمام بتأسيس علاقات قوية مع قيادات الدولة ، وقيادات المسلمين[٢١] .

من جانب آخر ، نلاحظ أن جيل البابا شنودة ، وبرغم الاختلافات الفكرية بين أفراده ، كان يتجه بشكل واضح إلى تأكيد وجوده من خلال قيادة المؤسسة الدينية ، أو أحد قطاعاتها . ومن خلال الموقع القيادى ، كان هذا الجيل يحاول تغيير الكنيسة ، ليحقق تصوره عنها . ولهذا ، فإن هذا الجيل ، وبرغم أنه يعد من أبناء البابا كيرلس السادس ، إلا أنه كان كثيراً ما يقع مع البابا كيرلس فى صدام . فكما حدث بين البابا كيرلس والأنبا شنودة من احتكاك ، حدث صدام آخر بين البابا كيرلس والأب متى المسكين . فكما يقول محمد حسنين هيكل[٢٢] ، ان البابا كيرلس لم يسترح لتصرفات متى المسكين ، الذى كان يتصرف كما يريد فى ديره ، فأمره بالخروج ليهيم على وجهه ثم أعاده . ولكن محمد حسنين هيكل ، يرى أن عودة الأب متى المسكين ، كانت بسبب ضغوط الفاتيكان على البابا كيرلس . ولكن الأصح غالباً ، أن عودة الأب متى المسكين إلى ديره ، كما يتردد فى الوسط القبطى ، كانت بسبب جهود الأنبا ميخائيل ، مطران أسيوط .

ويلاحظ ، فى الكنيسة الأرثوذكسية أيضاً ، أن جيل البابا شنودة ، كان يحاول تغيير مضمون الفكر المحافظ التقليدى ، ولكن بأسلوب يتميز عن التيارات الأخرى . ففى مقال لوهيب عطا الله (الأنبا غريغوريوس)[٢٣] كتب للمرة الأولى فى عام ١٩٤٤ ، هاجم فيه وهيب عطا الله (الأنبا غريغوريوس) ، التيارات الإصلاحية وتيارات المثقفين ، حيث رأى أنها تحاول تغيير الكنيسة من الخارج ، من خلال إعلان الحرب على الكنيسة وقياداتها ، ومن

---

(٢١) غريغوريوس (الأنبا) . وثائق للتاريخ : الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط . القاهرة ، أسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى ، ج١ ، ١٩٧٥ ، ج٢ ، ١٩٧٧ ، ج٣ ، ١٩٧٩ .

(٢٢) محمد حسنين هيكل . خريف الغضب . بيروت ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، ١٩٨٥ .

(٢٣) غريغوريوس (الأنبا) . مقالات فى الكتاب المقدس (ج٤) . القاهرة : لجنة النشر للثقافة القبطية والأرثوذكسية ، ١٩٨٨ .

خلال إقامة الصراع بينهم وبين التيارات الأخرى فى الساحة العامة للمجتمع . ويرى الأنبا غريغوريوس ، أن هذا الأسلوب غير مسيحى ، وغير مقبول ، فهو أسلوب الطعن والذم ، وبالتالى فهو أسلوب يضر الكنيسة ومصالحها . وما يهمنا هنا ، أن التيارات الإصلاحية للمثقفين الأقباط ، كانت تحاول تغيير الكنيسة ، وكذلك اتجاه وهيب عطا الله وجيله ، كان يحاول أيضاً إحداث تغيير فى الكنيسة . وبرغم اختلاف درجة التغيير المنشود ، التى جعلت التيارات الإصلاحية الليبرالية تتحرك من خارج الكنيسة ، وتيار الشباب الذي ترهبن فيما بعد يتحرك من داخل الكنيسة ؛ برغم هذا الاختلاف ، إلا أن مقال وهيب عطا الله ، له دلالة أخرى . فهذا الجيل حاول تغيير الكنيسة من الداخل ، دون إثارة معركة مع الكنيسة ، ومن خلال الحرب الصامتة الداخلية ، والتغيير التدريجى ، كان هذا الجيل يحافظ باستمرار على مكانته داخل الكنيسة . وعندما كانت مكانته تهتز فى لحظات ، كان إما أن يتراجع لفترة ، أو أن يستخدم شعبيته وجماهيره ، ليعيد تأكيد مكانته ، وبهذا ، كانت عينه دائما على المؤسسة الكنسية وقيادتها ، كوسيلة لتحقيق المكانة والسلطة لكى يؤكد التيار المحافظ الجديد على دوره وتأثيره فى الكنيسة والمجتمع .

السلطة والتأييد الشبابى :

ولعل من الجوانب الشيقة ، خاصة فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، تركيز التيار المحافظ على فئة الشباب ، كمنبع أساسى للجماهيرية . ولهذا ، استطاع الأنبا شنودة والأنبا صموئيل والأنبا غريغوريوس ، تكوين قاعدة شبابية لكل منهم ، خاصة فى مرحلة الستينات . وبهذا ، جمعوا الشباب حولهم ، مما شكل قوة ضغط ، كانت تساعدهم وتحميهم ، فى معاركهم مع التيار المحافظ من الجيل السابق عليهم .

ومعظم التيارات المحافظة ، فى مرحلة إثبات هويتها المتميزة ، وكذلك بالنسبة للتيار المحافظ الحركى ، تحاول العمل مع الشباب وكسبهم ، حتى تستطيع الحصول على تأييدهم ، ومنه تحاول الوصول إلى القيادة والسلطة . ولعلنا نلاحظ ، أن وصول البابا شنودة الثالث إلى الكرسى البابوى ، تحقق بسبب الحركة الشبابية المساندة له ، منذ منتصف الستينات .

وفى الكنيسة الإنجيلية ، يلاحظ أن التيار المحافظ الإحيائى ، يحاول من خلال الوصول إلى الشباب ، تكوين قاعدة جماهيرية تمكنه من قيادة الكنيسة والتأثير عليها ، ومحاولة تغيير فكر الكنيسة ، فى اتجاه فكره الخاص .

من هذا يتضح ، أن التيار المحافظ يستند إلى المؤسسات والجماهير . ولكن القوى المساندة للتيار المحافظ ، تختلف من تيار إلى آخر ، وتختلف بالنسبة للتيار الواحد ، من مرحلة إلى

أخرى . حيث يستند التيار المحافظ على الأكبر سناً وعلى المؤسسات والمناصب الكبرى ، أو يستند على الأصغر سناً وعلى المناصب الصغرى . ويلاحظ أن التيار المحافظ ، يستند فى البداية على المناصب الصغرى ، وعلى الشباب ، خاصة فى مرحلة تطوير فكره وتمييز ذاته . وعندما يصل إلى صورته النهائية ، يتجه إلى المناصب الكبرى ، وإلى حكم الكنيسة ، كما يستند على الأكبر سناً ، والأعلى طبقياً ، من الجماهير . وتتطور دعائم التيار المحافظ ، مع تطور مكانته ، فكلما تزايدت مكانته ، تزايدت قوة واستقرار الدعائم التى يرتكز عليها .

وإذا عدنا إلى القرن الثامن عشر ، فى الكنيسة الغربية ، نجد أن حركة مدارس الأحد ، التى بدأت داخل الكنيسة البروتستانتية فى الغرب ، تمثل أحد الوسائل الهامة التى حقق من خلالها التيار المحافظ ، ليس فقط التجديد والتغيير عبر الزمن ، ولكن حقق من خلالها أيضاً الوصول إلى مراكز القيادة . فحركة مدارس الأحد ، بدأت فى الكنيسة البروتستانتية فى الغرب ، وانتقلت إلى الطوائف الأخرى ، أما فى مصر فيختلف الباحثون حول بدايتها ، حيث يرى البعض[٢٤] أنها بدأت فى الكنيسة الإنجيلية فى عام ١٩١٤ ، ثم انتقلت إلى الكنيسة الأرثوذكسية فى عام ١٩١٨ . وأيا كانت بداية مدارس الأحد ، إلا أن ما يهمنا ، هو الدور الذى تقوم به ، خاصة بالنسبة للتيار المحافظ .

ومن نموذج غربى ، وفى دراسة عن مدارس الأحد ، بين عامى ١٧٨٠ ــ ١٨٥٠[٢٥] ، وجُد أن مدارس الأحد تمثل وكيلا للطبقة الوسطى والعليا ، يفرض نفسه على الطبقات الدنيا ، من خلال كبت النماذج السلوكية المميزة للطبقة الدنيا ومن خلال تحديد نوعية الأنشطة التى يمارسها الشباب فى أوقات الفراغ ، مما يغير من اهتماماتهم واتجاهاتهم ، الحياتية والاجتماعية والدينية . ولعل من الطريف ، ما يلاحظ عن بداية حركة مدارس الأحد على مستوى العالم ، وسبب هذه البداية[٢٦] .

فقد كانت بدايتها فى القرن الثامن عشر الميلادى ، على يد الحركة الإنجيلية البروتستانتية . وكان سبب قيام حركة مدارس الأحد هو رغبة الإنجيليين البروتستانت ، فى إبعاد الأبناء عن أسرهم الفاسدة . وهو ما يعنى إبعاد الابن عن أسرته التى تنتمى غالباً إلى الطائفة الكاثوليكية ، حتى يمكن إعادة تنشئة الأبناء ، بالأسلوب الذى يتلاءم مع الفكر البروتستانتى

---

(٢٤) أديب نجيب . تاريخ الكنيسة الإنجيلية فى مصر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

(٢٥) **Laqueur, T. W. Sunday schools and social control. In R.Bocok & K. Thompson (Eds) Religion and ideology. Manchester: Manchester University Press,1985.**

(٢٦) المرجع السابق .

الجديد . أى أن حركة مدارس الأحد ، كانت تهدف إلى نشر فكر مسيحى جديد ، وكانت — فى النهاية — إحدى أهم الوسائل التى ساعدت على نشر الفكر البروتستانتي ، وقيام الطائفة البروتستانتية .

وفى نفس الوقت ، ارتبطت حركة مدارس الأحد ، بحركة الطبقة الوسطى ، فكانت وسيلة لاستقطاب الطبقة الدنيا إلى الطبقة الوسطى ، لكى تكون طبقة تابعة لها ، وبالتالى كانت وسيلة لمنع ثورة الطبقة الدنيا . وساهمت حركة مدارس الأحد[٢٧] ، فى رفع مستوى فئة من الطبقة العاملة ، خاصة فى العصر الفيكتورى (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) . فكانت مدارس الأحد ، ممثلة للمؤسسة التى تربى وتنشىء أجيالا جديدة ، داخل الطائفة البروتستانتية ، تنتمى لهذا الفكر الجديد . كما كانت أيضا ، تنشىء ، أجيالا جديدة ، تنتمى إلى الطبقة الوسطى ، التى كانت فى ذلك الوقت ، طبقة جديدة صاعدة .

كذلك كانت مدارس الأحد ، فى مصر وخارجها ، وفى الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية ، تقوم بنفس الدور تقريباً . فهى تمثل مؤسسات للتربية والتنشئة الاجتماعية والدينية ، تُخرج أجيال جديدة ، تنتمى إلى الفكر المؤثر داخل الكنيسة . بهذا تكون مدارس الأحد ، إحدى أهم الوسائل التى تساعد على ظهور تيار جديد .

ومن خلال مدارس الأحد ، فى الكنيسة الأرثوذكسية ، فى النصف الأول من القرن العشرين ، وكما يرى زاهر رياض[٢٨] ، استطاعت حركة مدارس الأحد ، التوسع فى مجالات النشاط ، لتشمل الجوانب الدينية والحياتية والاجتماعية . فكانت مجالاً ، يجد فيه الأطفال والشباب ، فرصة لممارسة العبادة ، وفرصة لممارسة النشاط الاجتماعى .

ومن خلال هذه البيئة ، استطاعت حركة حبيب جرجس ، والجيل التالى له ، تنشئة الشباب على الفكر الجديد ، مما ساهم فى خلق تيارات جديدة ، وخلق أجيال تنتمى إلى هؤلاء القادة . فكانت قيادة البابا شنودة الثالث ، منذ أن كان أسقفاً للتربية الكنسية فى الستينات ، لمدارس الأحد ، أحد العوامل الهامة التى جمعت الشباب من حوله ، وخلقت — بالتالى — أجيالاً متتالية ، تتبع فكر البابا . وهذه الأجيال ، هى التى ساندته ، وما زالت تسانده .

ويرى رياض سوريال[٢٩] ، أن نقص التعليم الدينى فى المدارس الأهلية والأميرية ، كان دافعاً لقيام مدارس الأحد . فكان لهذه المدارس فصل يوم الجمعة لطلبة المدارس الأميرية ،

---

(٢٧) المرجع السابق .

(٢٨) زاهر رياض . المسيحيون والقومية المصرية . دار الثقافة ، ١٩٧٩ .

وفصل يوم الأحد لطلبة المدارس الأهلية . فمن خلال نقص التربية والتنشئة الدينية فى المدارس العامة ، قامت مدارس الأحد فى الكنيسة الأرثوذكسية ، منذ إنشائها على يد حبيب جرجس ، بدور المربى الدينى للطفل والشاب .

وفى الكنيسة الإنجيلية ، ظهر بجانب مدارس الأحد ، نموذج آخر ، وهو جمعيات المساعى ، وهى الجمعيات التى كانت تجمع الشباب فى اجتماعات خاصة بهم . وقد بدأت هذه الجمعيات عالمياً ، فى عام ١٨٥١ ، وبدأت فى مصر عام ١٨٩١[٣٠] . واستمرت جمعيات المساعى ، فى القيام بدور هام ، بجمع الشباب داخل الكنيسة ، وخلق بيئة خاصة لهم ، سواء فى الممارسة الدينية ، أو الأنشطة الاجتماعية ، مما يجعل للكنيسة تأثير واضح على الشباب ، كما كان لها تأثير واضح على الأطفال من خلال مدارس الأحد . وفى الوقت الحالى ، تقوم اجتماعات الشباب داخل الكنيسة الإنجيلية ، بنفس دور جمعيات المساعى . وهى فى مجملها ، تمثل أنشطة للكنيسة ، لها القدرة على جذب الطفل والشاب ، داخل الكنيسة ، مما يتيح لها التأثير الفعال ، فى المرحلة الأولى للتنشئة والتربية للإنسان . وهو ما يتيح فى النهاية ، خلق أجيال تنتمى إلى الكنيسة وفكرها .

ومن خلال هذه المؤسسات ، سنجد أن التيار المحافظ ، يحاول فى النهاية ، الوصول إلى التأثير على أجهزة المؤسسة الدينية ، وجمع الشباب من حوله ، حتى يستطيع الوصول إلى قيادة المؤسسة الدينية . وبعد ذلك ، تأتى المرحلة السياسية ، حيث يحاول التيار المحافظ ، الامتداد بتأثيره ودوره ، إلى مستوى أوسع ، سواء داخل المؤسسة الدينية ، أو فى المجتمع عامة □□

---

(٢٩) رياض سوريال . المجتمع القبطى فى مصر فى القرن ١٩ . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٤ ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .
(٣٠) أديب نجيب . تاريخ الكنيسة الإنجيلية فى مصر ، مرجع سبق ذكره .

الفصل الرابع

السلفية الدينية والحركية السياسية

تناولنا فى الفصل السابق ، التيار المحافظ من حيث دوره فى تجديد الفكر ، وتحديث المؤسسة الدينية ، ومن حيث اتجاهاته وأهدافه النهائية ، نحو المؤسسة الدينية ونحو المجتمع . وفى هذا الفصل ، سوف نتناول التيار المحافظ الحركى . ولعل تعريف هذا التيار ، يبدو غامضا للوهلة الأولى ، ولكن نستطيع تحديد هوية هذا التيار ، من خلال تركيزه على عنصرين ،هما :

١ ــ الفكر المحافظ ، السلفى أو الأصولى .

٢ ــ الاتجاه إلى الإحياء الدينى والسياسى المباشر .

أى أن التيار المحافظ الحركى ، يختلف عن التيار المحافظ التقليدى ، فى ميله إلى إحداث تغييرات جذرية ، سريعة نسبيا ، وأيضا فى ميله إلى الإحياء الدينى والسياسى الفعال . وتختلف ملامح هذا التيار ، بين فصائله المختلفة ، وحسب موقعه من المؤسسة الدينية . وغالبا ما يتميز التيار المحافظ الحركى ، بالميل إلى السلفية أو الأصولية ، بدرجة أكبر وأكثر إحيائية ، من التيار المحافظ التقليدى . وفى نفس الوقت ، يتميز التيار المحافظ الحركى ، بميله إلى الحركية والتحديث فى الوسائل والمؤسسات والعمل السياسى ، أكثر من التيار المحافظ التقليدى . أى أن التيار الحركى ، أكثر سلفية ، وأكثر حركية وتحديثا .

لهذا يغلب على التيار الحركى ، طابع الحركة الاجتماعية ، وطابع العمل بين الشباب . وغالبا ما يكون التيار الحركى ، أميل إلى موقف المعارضة . ولكى نستطيع فهم هذا التيار ، يمكننا العودة إلى التيار المحافظ التقليدى ، لنجد ــ كما أشرنا فى الفصل السابق ــ أنه يمر بمرحلة تجديد وتغيير ، تقل فيها درجة ميله إلى المحافظة ، ويزداد ما يقدمه من أفكار جديدة . وفى هذه المرحلة ، يكون هذا التيار ، فى أكثر مراحله حركية ، أما التيار المحافظ الحركى ، فيميل غالبا إلى الحركية ، ويميل غالبا إلى تقديم أفكار جديدة نسبيا ، فى كل فترة أو أخرى . حيث يكون فى حالة حماسية ، شبه مستمرة . وعندما تنتهى هذه الحالة ، أو تتغير درجتها ، يميل هذا التيار إلى المحافظة بصورة تقليدية .

ولكن يلاحظ ، أن التيار الحركى يميل إلى السلفية ، أكثر من التيار التقليدى ، ومع هذا

يميل التيار الحركي إلى إحداث قدر من التغيير والتجديد في الفكر ، أكثر من التيار التقليدى ، فكيف ؟ الواقع أن التيار المحافظ الحركي يميل إلى السلفية ، وفى نفس الوقت يميل إلى الإحياء السلفي . وبذلك فهو يميل إلى إحداث قدر من الاجتهاد والتجديد فى الفكر السلفى الأصولى ، فينجذب هذا التيار إلى الأفكار الجديدة . وفى كل فترة ، ينجذب هذا التيار إلى فكرة جديدة ، ويقدمها بأسلوب إحيائى انفعالى ، مما يثير حماس الجماهير ، خاصة الشباب ، ومن خلال تقديم الفكرة الجديدة فى كل مرحلة ، وبرغم سلفيتها أو أصوليتها ، إلا أن التيار الحركي يحقق من خلال ذلك ، قدرا أكبر من تجديد شبابه وتجديد جماهيريته ، فيستمر كتيار قوى مؤثر ، خاصة على مستوى الشعبية .

كما يلاحظ ، أن التيار المحافظ الحركي ، غالبا ما يأخذ موقفا معارضا للمؤسسة الدينية فى شكلها المحافظ التقليدى . وجدير بالملاحظة ، أن التيار المحافظ الحركي ، وبرغم أنه يميل إلى المحافظة ، مثله مثل التيار المحافظ التقليدى ، إلا أنه غالبا ما يواجه التيار التقليدى ويرفضه . فبرغم الأرضية المشتركة ، ما بين التيار المحافظ التقليدى ، والتيار المحافظ الحركي ، إلا أن التيار الحركي غالبا ما يرفض ، لا فقط فكر التيار التقليدى ، ولكن يرفض أيضا سلطته وحكمه داخل المؤسسة الدينية أو خارجها .

وهكذا تتضح إحدى أهم الملامح المميزة للتيار المحافظ الحركي ، حيث يميل إلى المعارضة ، حيث يعارض قيادات المؤسسة الدينية ، ويحاول تغيير وضع المؤسسة الدينية ودورها فى المجتمع . لهذا ، يتميز هذا التيار بالحركية الشديدة ، كما يتميز أيضا بالميل الواضح إلى التحديث فى الوسائل والمؤسسات .

ففى الجانب العملى ، يميل التيار المحافظ الحركي ، إلى التأكيد على أهمية التحديث ، سواء فى وسائل الممارسة العبادية والوعظية ، أو فى طبيعة ودور المؤسسة الدينية وكيفية إدارتها ، وكذلك فى دور المؤسسات الاجتماعية والتعليمية وغيرها ، والتابعة للمؤسسة الدينية الرسمية ، أو المؤسسات المستقلة عن المؤسسة الدينية الرسمية ، ولكن لها توجه دينى . فالتيار المحافظ الحركي ، يميل إلى تحديث الشكل والوسائل ، بدرجة كبيرة ، قد تقربه فى أسلوبه من التيارات المعاصرة الأخرى .

ولكن من حيث الفكر ، فإن هذا التيار يميل إلى المحافظة ، والسلفية أو الأصولية ، كما يميل إلى الاجتهاد فى الفكر الأصولى أو السلفى ، لكى يقدم أفكارا وموضوعات جديدة حماسية ، تساعده على الاستمرار فى طبيعته الحركية .

ومن خلال التحديث السياسى ، إن صح التعبير والاجتهاد السلفى الأصولى ، يستطيع

التيار المحافظ الحركى ، تجديد قوته ، ليظل قوة معارضة مؤثرة ، تحاول تغيير الفكر والمؤسسة الدينية .

ويمكن تصور ، ما يحدث عند وصول التيار الحركى إلى مرحلة قيادة المؤسسة الدينية ، أو إلى مرحلة الوصول إلى شكل من المؤسسات السياسية الفعالة ، حيث قد يؤدى ذلك ، إلى اختفاء قدر من الإحيائية وقدر من الاجتهاد السلفى أو الأصولى ، فيقترب هذا التيار تدريجيا من التيار المحافظ التقليدى ، ويتحول من حركة إلى مؤسسة .

فجماعة الأمة القبطية ، التى ظهرت فى بداية خمسينات القرن العشرين ، و لم تستمر إلا سنوات محدودة (عامين تقريبا) ، اتخذت منذ بدايتها مواقف معارضة للكنيسة وللسلطة التقليدية فيها . وكانت جماعة الأمة القبطية تيارا محافظا حركيا ، وكانت تريد إحداث تغير فى الفكر والمؤسسة الدينية ، مثلها مثل جيل البابا شنودة ، ولكن جماعة الأمة القبطية ، اتخذت الموقف الحركى ، فكانت جماعة موازية للكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، وكانت تحاول تغيير المؤسسة الدينية من الخارج ، وفى هذا كانت أساليبها أكثر حركية ومعارضة . فى حين أن جيل البابا شنودة ، كان يتشابه مع الأمة القبطية فى بعض الأفكار ، ولكنه كان يحاول إصلاح الكنيسة من الداخل ، فكان أقل حركية وأكثر تدريجية فى التحديث المؤسساتى والاجتهاد السلفى .

بنفس هذا المعنى ، اتخذت حركة الإخوان المسلمين ، مواقف مشابهة لمواقف جماعة الأمة القبطية . فحركة الإخوان المسلمين ظهرت خارج المؤسسة الإسلامية الرسمية ، فكانت حركة موازية للمؤسسة الرسمية ، كما كانت حركة معارضة للمؤسسة الرسمية . حيث كان حسن البنا معادياً للأزهر ، الممثل الرسمى الدينى ، ليخلق بذلك جماعة دينية بديلة عن الأزهر ، وإن كان البنا قد ابتعد عن المواجهة السافرة مع الأزهر [1] .

والبعد عن المواجهة السافرة مع المؤسسة الدينية الرسمية ، يمثل ملمحا من ملامح التيار المحافظ الحركى . برغم اختلاف درجة المواجهة ، من حركة إلى أخرى . فالتيار المحافظ الحركى يحاول تغيير المؤسسة الدينية من الخارج ، ويحاول السيطرة عليها ، كما يحاول منافستها فى التأثير على الجماهير ، وقيادة الجماهير دينيا ، ومع هذا ، يتجنب هذا التيار ، المواجهة السافرة مع المؤسسة الدينية الرسمية ، لأن هذه المواجهة قد تؤدى به إلى وضع ، يعطى له صورة الخارج عن الدين ، أو المحارب للمؤسسة الدينية . فلأنه صراع دينى / دينى ، بين

---

(١) رفعت السعيد . حسن البنا ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ .

حركة دينية ومؤسسة دينية ، والمواجهة هنا تحتد أحيانا وتصمت أحيانا أخرى ، لأنها قد تنقلب إلى حرب دينية يكون الخاسر فيها هو الحركة الدينية ، فغالبا يكون الانتصار فى صالح المؤسسة الدينية الرسمية . لأنها فى النهاية الرمز الذى تحترمه الجماهير ، والذى يظل فى وجدان هذه الجماهير الممثل الشرعى للدين نفسه ، بالإضافة إلى احتفاظها بالسلطة .

من جانب آخر ، سنرى فيما يلى ، أن التيار المحافظ الحركى ، يتميز بمواقفه السياسية . ففى بعض الأحيان ، يلجأ هذا التيار إلى التغيير التدريجى ، ولكنه يلجأ فى أحيان أخرى ، إلى التغيير الجذرى . فالتيار الحركى ، يحاول تغيير الوضع العام للمؤسسة الدينية والفكر الدينى . لهذا ، فهو يحاول تغيير فكر الجماهير ، ثم يحاول جذب هذه الجماهير إليه ، ثم يحاول الوصول إلى المكانة والسلطة ، ليفرض وجهة نظره . ولكن فى بعض الأحيان ، نجد أن هذا التيار يندفع إلى حركية سياسية عنيفة ، مما يؤثر على استمراره . وهذا ما حدث بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين ، فى بعض مراحلها ، عندما كانت تقدم على العمل السياسى المباشر ، مما يضعها داخل الصراع السياسى ، فعانت من نكسات متتالية . وبرغم هذا استطاعت جماعة الإخوان المسلمين الاستمرار ، وإعادة بناء ذاتها ، بعد كل مواجهة عنيفة . مما يشير بوضوح إلى قوة هذه الجماعة ، ومكانتها ، وأنها أصبحت إلى حد ما ، مؤسسة وتيارا ثابتا فى المجتمع المصرى .

أما جماعة الأمة القبطية ، عندما أقدمت على خطف البابا يوساب ، فى عام ١٩٥٤ ، فقد كانت بذلك تطور دورها إلى مرحلة حركية سياسية مباشرة ، أدخلتها فى صراعات لم تستطع الصمود أمامها ، فانهارت الجماعة بعد قرار حلها الأول والأخير . فجماعة الأمة القبطية ، لم تعد تكوينها من جديد ، ولم تستطع تجميع أشلائها ، لتعود إلى النشاط . وبرغم ذلك تظل فكرة هذه الجماعة واتجاهاتها وموقفها ، تياراً يوجد فى الوسط القبطى الأرثوذكسى ، ويجد طريقه أحيانا داخل جماعة ما ، أو داخل المؤسسة الدينية ، أو داخل جماعات أقباط المهجر .

بين الزعيم والأتباع

يتميز التيار المحافظ الحركى ، بالدور الهام الذى يقوم به الزعيم أو القائد . فهذا التيار ، ونظراً لحركيته الواضحة ، يتأثر تأثراً كبيراً بشخصية الزعيم . وغالبا ما تبدأ فصائل التيار المحافظ الحركى ، بالزعامة الملهمة أو الآسرة (الكريزماتية) . حيث يبدأ هذا التيار عادة ، بشخصية الزعيم المُلهم ، الذى يحوز على قبول الجماهير ، ويستطيع التأثير فيها . وهو غالبا ما يكون الخطيب المفوه ، والشخصية الجذابة ، والزعيم المتحمس ، الذى يستطيع جذب

الجماهير والتأثير على فكرها .

وفى التيار المحافظ الحركى ، يختلف الزعيم عن الأتباع ، فغالبا ما يكون الزعيم أكثر قربا من الحركة ، ومن أهدافها النهائية ، فى حين قد لا يعرف الأتباع الكثير عن الحركة ، وعن أهدافها النهائية . لهذا تتركز الحركة فى شخصية الزعيم ، وتتأثر به ، ويمكن أن تختفى الحركة ، مع اختفاء شخصية الزعيم .

ونظراً للطموح الواضح ، الذى يميز التيار المحافظ الحركى ، يتميز هذا التيار بالرؤية السياسية ، والوعى السياسى . ومن النماذج الهامة فى هذا المجال ، ما أشار له سيد عويس [٢] . حيث يروى : أنه سأل الشيخ حسن البنا ، عن سبب اهتمامه بطلبة الجامعة العلمانية عن طلبة الجامعة الأزهرية . فأجاب الشيخ البنا ، مؤكدا أن الأولين محتاجون إلى الهداية ، على عكس الآخرين . ولم يقتنع سيد عويس بذلك ، ولكن اندهاشه زال عندما ظهر النشاط السياسى للإخوان ، بين الطلبة غير الأزهريين . ويظهر هنا الوعى السياسى والحركى ، لهذا التيار ، فالعمل بين طلبة الجامعة الأزهرية ، لا يؤدى فى النهاية إلى تحقيق الطموح السياسى لحركة الإخوان المسلمين . وهو ما يمثل دليلا جديدا ، على أن التيار المحافظ الحركى ، يعمل غالبا من خارج المؤسسة الدينية ، ولا يتوقف اتجاهه على تغيير المؤسسة الدينية وقياداتها فقط ، بل يكون له طموح أكبر . لذلك ، كان التيار المحافظ الحركى ، ممثلا فى جماعة الإخوان المسلمين ، يعمل بين فئات المجتمع عامة ، ويهتم بها أكثر من اهتمامه بالفئات التى تميل إلى التيار المحافظ التقليدى . فمن خلال هذه الفئات ، التى تميل إلى التحديث والطموح ، يمكن للتيار المحافظ الحركى الوصول إلى تحقيق أهدافه .

وداخل هذه الحركات [٣] ، قد توجد تنظيمات داخلية ، تتجه إلى تحقيق نفس الأهداف ، ولكن بأساليب مختلفة ، وربما بفكر مختلف ، وأيضا قد توجد تنظيمات داخلية ، لا تتجه نحو نفس الأهداف . أى أنه داخل الحركة الاجتماعية ، أو الحركة الدينية ، قد تتنوع وتختلف الأفكار والأهداف . وإذا طبقنا هذه الفكرة على التيار المحافظ الحركى ، سنجد أن الاختلاف يظهر واضحا بين القائد والأتباع ، ويظهر أيضا بين القائد والصف الثانى من القيادة ، وبين بعضهم البعض ، فالحركة المحافظة تتجه إلى أكثر من جانب ، وأكثر من هدف ، فهى تتجه لتحقيق تغير فى الفكر الدينى ، من خلال السلفية الإحيائية ، كما تتجه إلى إحداث تغييرات اجتماعية وسياسية ، داخل المؤسسة الدينية وخارجها . لهذا تتنوع أهداف

---

(٢) سيد عويس . من العوامل التى أدت إلى ظهور الحركات الدينية المتطرفة ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٢ .

(٣) Mccall & Simmons. Social Psychology. New York : The Free Press, 1982 .

التيار المحافظ الحركي ، وغالبا ما يكون لهذه الأهداف ، شق ديني وشق اجتماعي سياسي . وفي معظم هذه الحركات ، يجمع القائد ، بين الأهداف الدينية والأهداف السياسية . ويكون القائد ، أكثر شخص يعرف ويدرك هذه الأهداف ، فغالبا ما يكون هو واضعها ، أما الأتباع ، خاصة في الكوادر الدنيا للحركة ، والبعيدين عن المراكز القيادية للحركة ، فغالبا ما تسيطر عليهم الأهداف الدينية ، أكثر من الأهداف الاجتماعية والسياسية . لذلك ، وفي الأزمات يظهر الانشقاق داخل الحركة ، سواء بين قياداتها أو بين القيادة والأتباع .

ولكن هذا الوضع ، يتغير مع تغيير الحركة ، ومع مراحلها المتقدمة ، فالحركة الدينية أو الاجتماعية ، تمر بمراحل متعددة . وفي بدايتها تعتمد على الزعيم الملهم ، وعلى القيادة الآسرة ، ولكن في المراحل التالية لذلك ، تعتمد الحركة على الادارة ، فتتحول تدريجيا إلى مؤسسة . وفي المرحلة الأولى ، كما يرى جيب [4] ، غالبا ما يكون القائد هو مصدر تحديد الاهتمامات والاتجاهات ، ما دام يحقق للجماعة الرضا الذي تتمناه . ولكن في المرحلة الثانية ، تنبع اهتمامات واتجاهات الجماعة ، من الجماعة نفسها ، وبالتالي تتحكم الجماعة في القائد ، فإذا ما ابتعد عن اتجاه الجماعة ، فقد مكانته ، فالحركة تتجه من المرحلة الحماسية التي تتركز حول شخصية القائد ، إلى المرحلة المؤسساتية التي تتركز حول نظام معين للإدارة . وكلما تقدمت الجماعة في مراحلها ، كانت أقرب إلى التبلور الواضح ، فتظهر لها رؤية محددة ، وفكر معين ، وأيضا يتحدد لها نظام إداري يتميز بدرجة من الثبات النسبي .

فإذا أخذنا نموذج الإخوان المسلمين ، يلاحظ أن انتقال القيادة من حسن البنا إلى حسن الهضيبي ، تبعه تغير حقيقي في جماعة الإخوان المسلمين . حيث تميز حسن الهضيبي بالشخصية المعتدلة المهادنة ، كما يرى محمد حافظ دياب [5] ، فقد كان حسن الهضيبي رافضا للتنظيم السري ، وهو ما يلائم شخصيته وموقعه الطبقي .

وهكذا ، قد تتغير الجماعة بتغير قائدها ، وتصبح الجماعة أكثر قدرة على تحديد اتجاهها ، من قدرة القائد ، أي تصبح الجماعة أقوى من القائد . وقد أدى ذلك إلى حدوث خلافات وصراعات ، داخل جماعة الإخوان المسلمين ، منذ تولى حسن الهضيبي لمنصب المرشد العام .

وكما يرى عبد العظيم رمضان [6] ، فإن جماعة الإخوان المسلمين ، انقسمت إلى تيار معتدل يقوده الهضيبي ، وبعض أعضاء الهيئة التأسيسية من الأكبر سنا ، وتيار متشدد يمثله

---

(4) Gibb, C.A. Leadership. In G. Lindzey & E.Aronson (Eds) The hand book of Social psychology (Vol.4) . New Delhi : Amirind, 1969 .

(5) محمد حافظ دياب . سيد قطب : الخطاب والأيديولوجيا . القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٨ ، ص ٧٩ .

(6) عبد العظيم رمضان . الإخوان المسلمون والتنظيم السري . القاهرة . روز اليوسف ، ١٩٨٢ .

التنظيم السرى ، ويجمع من حوله الشباب المتحمس ، ويقوده عبد الرحمن السندى ، وإن كان من هذا التيار قد ظهر تيار آخر ، نتيجة الصراع مع حكومة الثورة ، واختلاف موقف قيادات هذا التيار من جمال عبد الناصر . وتزايدت حركات الانشقاق داخل جماعة الإخوان المسلمين ، ويستمر هذا الاتجاه حتى داخل السجن ، وفى الستينات ، حيث ينشق عنها عبده إسماعيل ، ويكون جماعة مستقلة ، وإن كان قد تخلى بعد ذلك عن هذا الاتجاه [٧] .

ويظهر الصراع داخل التيار المحافظ الحركى ، ليس فقط بسبب الدور المركزى للقائد ، وليس فقط بسبب حركيته ودخوله فى صراعات مع التيارات الأخرى ، ولكن يظهر الصراع أيضا ، بسبب طبيعة هذا التيار الطبقية ، فالتيار المحافظ الحركى ، يغلب عليه امتداد الشعبية بين أكثر من فئة وطبقة من فئات المجتمع . فنجد داخل الحركة الواحدة ، بعض أبناء الطبقة العليا ، كما نجد أبناء الطبقة الوسطى ، وكذلك بعض أبناء الطبقة الدنيا ، وتختلف نسب كل فئة من حركة إلى أخرى . وهو ما يوضح طبيعة التيار المحافظ الحركى ، حيث يركز على المفهوم الدينى ، برغم وجود أهداف اجتماعية وسياسية أخرى . ومن خلال التركيز على المفهوم الدينى ، ينادى بوحدة جماعة المؤمنين . وتفترض هذه الوحدة أن المؤمن أخ للمؤمن ، أيا كان موقع كل منهما فى المجتمع ، وأيا كان الموقع الطبقى لكل منهما .

ومن خلال مفهوم جماعة المؤمنين ، والتجمع حول الإيمان والتدين ، يتميز المؤمنون عن غير المؤمنين ، وهكذا ، ينقسم المجتمع رأسيا ، فيجتمع المؤمن السلفى مع أخيه المؤمن السلفى ، أيا كان موقع كل منهما فى المجتمع . وفى نفس الوقت ، يرفض الاثنان معا ، كل التيارات الأخرى ، التى تخرج فى مفهومهما عن الإيمان .

وينقسم المجتمع رأسيا ، إلى جماعة المؤمنين الممثلة للحركة ، وجماعة غير المؤمنين والشاملة للجماعات والتيارات الأخرى .

وفى الوسط القبطى ، تظهر نماذج متنوعة من التيار المحافظ الحركى ، ويلاحظ أن لها طبيعة متشابهة مع النموذج الإسلامى لهذا التيار . ففى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، يظهر التيار المحافظ الحركى ، داخل بعض الكنائس ، ومن خلال بعض الرموز ، ومن هؤلاء القمص زكريا بطرس (الذى أبعد إلى أستراليا فى نهاية عام ١٩٨٩) والأب دانيال البراموسى [٨] .

---

(٧) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ ، ص ١٧١ .

(٨) لمزيد من المعلومات عن القمص زكريا بطرس ، والأب دانيال البراموسى ، أنظر للمؤلف : المسيحية السياسية فى مصر . القاهرة ، دار يافا ، ١٩٩٠ .

وفى الكنيسة الإنجيلية ، تظهر نماذج للتيار المحافظ الحركى ، مثل سامح موريس (طبيب تفرغ للكنيسة ودرس اللاهوت) ، وإيهاب الخراط (طبيب نفسى متفرغ للخدمة الكنسية أساسا ، ويمارس معها الطب النفسى) ، ونبيل جبور (لبنانى ، ويمثل هيئة النافيجيتورز « البحارة » الأجنبية) ، ومنير مساك (يمثل هيئة شباب « شباب له رسالة » الأجنبية) وغيرهم .

وأول ما يلفت نظر الباحث تجاه التيار المحافظ الحركى ، داخل الكنيسة ، أنه يوجد إلى حد كبير داخل الكنيسة . فى حين يمثل نموذج جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الأمة القبطية ، محاولة للعمل فى تنظيمات موازية للمؤسسة الدينية . وذلك ، برغم وجود نماذج معاصرة ، تعمل من خارج الكنيسة ، مثل منير مساك . والحقيقة أن التيار المحافظ الحركى ، يأخذ عددا من الأشكال ، منها :

١ ــ التيار الذى يعمل داخل الكنيسة ، أو داخل إحدى الكنائس .

٢ ــ التيار الذى يعمل فى هيئة موازية للكنيسة ، قد تقترب أو تبتعد عن الكنيسة ، بدرجة أو أخرى .

ومن رموز الحالة الأولى ، القمص زكريا بطرس والأب دانيال وسامح موريس وإيهاب الخراط ، ومن رموز الحالة الثانية ، نبيل جبور (كنموذج للهيئة الأكثر قربا من الكنيسة) ، ومنير مساك (كنموذج للهيئة المنشقة عن الكنيسة) .

وغالبا ما يلجأ بعض رموز التيار المحافظ الحركى ، للعمل داخل الكنيسة ، بسبب انتماء الأقباط عموماً كأقلية داخل المجتمع ، إلى الكنيسة ، دون اللجوء إلى تكوين هيئات موازية للكنيسة .

ولكن هناك بعض الأسباب الأخرى ، المسئولة عن هذه الظاهرة ، ومنها طبيعة الكنيسة نفسها ، حيث تعد الكنيسة مؤسسة متكاملة ، لها مقرها ، ولها نظام إدارى محدد ، ولها مؤسسات تابعة لها . فالجانب المؤسسى للكنيسة ، يتيح لها العديد من مجالات الحركة ، كما يتيح تجميع مختلف أنواع النشاط داخل الكنيسة ، وهى سمة عامة للكنيسة فى كل الدول . من جانب آخر ، نجد أن بعض رموز التيار المحافظ الحركى ، يمكنه العمل من داخل الكنيسة ، أو من داخل كنيسة ما ، ويستطيع أيضا أن يستقل بفكره واتجاهه ، عن البناء العام للمؤسسة الكنسية الرسمية . برغم أن هذا الاحتمال أكبر لدى الكنيسة الإنجيلية عن الكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية ، نظراً لاستقلال كل كنيسة كوحدة إدارية منفصلة ، وكذلك للحرية الفكرية الدينية المسموح بها . وإن كانت الكنيسة الكاثوليكية ، تميزت فى الفترة المعاصرة ، بسماحها لمعظم التيارات لكى تعمل بها ، بدلا من الانشقاق عنها ، بحيث

تُحول الحركات الجديدة إلى حركات رسمية .

مع هذا ، تظهر هذه الحركات فى الكنيسة الإنجيلية كما تظهر فى الكنيسة الأرثوذكسية . فعندما يقدم التيار المحافظ الحركى على العمل من داخل الكنيسة ، يستطيع مع الوقت ، تكوين الجماهيرية التى تسانده ، ويستقل نسبيا بالكنيسة ، فتصبح مؤسسة تابعة لهذا التيار ، وتعبر عنه وتنشر اتجاهه وأفكاره . كما أن إنشاء هيئات أو تنظيمات موازية للكنيسة ، وتقوم بدور دينى ، ليس أمراً متاحا دائما ، نظراً لظروف المجتمع المصرى وقوانينه .

وإذا تتبعنا التاريخ القريب ، سنجد ندرة الهيئات الموازية للكنيسة ، خاصة بالنسبة للهيئات التى تقوم بجهود محلية ، ويتم تسجيلها رسميا كهيئة دينية . وخلال القرن العشرين ، تظهر جمعية خلاص النفوس كهيئة موازية للكنيسة ، أقيمت كهيئة محلية مستقلة ، واستطاعت وما زالت ، أن تكون حركة موازية للكنيسة ومستقلة عنها . وجمعية خلاص النفوس قامت أساسا كحركة لا طائفية ، تجمع أبناء جميع الطوائف معا ، فى ممارسة عبادية واحدة . وقامت أيضا ، كرد فعل لما ساد الكنيسة فى الثلاثينات والأربعينات ، من حالة تتسم بالثبات النسبى ، والتقليدية ، مما أفقد الكنيسة جزءاً من قدرتها على جذب الأعضاء والمستمعين . ولكن جمعية خلاص النفوس ، ومع مرور الوقت تبلورت كحركة إنجيلية محافظة ومتشددة ، واستقلت عن الكنائس الأخرى عموما ، وتبلورت فى شكل طائفى موازٍ للطوائف الأخرى ، وكأنها أصبحت طائفة جديدة ، أو أصبحت كنيسة جديدة مستقلة ، وتحولت الجمعية ، مع مرور الوقت إلى مؤسسة ، تميل إلى التيار المحافظ التقليدى ، خاصة بعد أن وصلت إلى المرحلة المؤسساتية ، لتنتهى مرحلة الحركية . وإن كانت الجمعية تمر من فترة إلى أخرى ، بفترات إحيائية ، تعيد فيها حماسها الأول ، وتجدد شبابها .

من جانب آخر ، سنجد أن الهيئات الموازية للكنيسة ، والتى ظهرت منذ نهاية الستينات ، وحتى التسعينات من القرن العشرين ، تنتمى غالبا إلى هيئات أجنبية . بهذا يكون إنشاؤها أو قيامها بممارسة العمل ، معتمدا على هيئة مسيحية عالمية ، ترسل مندوبا لها إلى مصر ، أو تقيم فرعا لها فيها ، وهو النموذج الذى يمثله نبيل جبور ومنير مساك وغيرهما .

ويعتمد التيار المحافظ الحركى المسيحى ، على الزعامة والقيادة ، وما زال يعتمد على الزعامة ، عدا نموذج جمعية خلاص النفوس . فمعظم هذه الحركات ، ما زالت فى المراحل الأولى ، التى تتميز بالجذرية الحركية . حيث تركز على تجديد الفكر الدينى ، من خلال الاجتهاد السلفى ، كما تركز على الحركية ، والدخول فى القضايا الاجتماعية والسياسية ، خاصة تلك القضايا التى تخص الكنيسة ، فالتيار المحافظ الحركى داخل الكنيسة ، يحاول الوصول

إلى قيادة الكنيسة ، فصراعه الأساسى يكمن بينه وبين الكنيسة ، وليس بينه وبين الدولة . بجانب اهتمام هذا التيار بالقضايا الاجتماعية والحياتية العامة ، وهو الاهتمام الذى يدفعه إلى الاقتراب من مشكلات المجتمع ، وقضاياه الساخنة .

فإذا كان التيار المحافظ الحركى الإسلامى ، يحاول مواجهة المؤسسة الدينية الرسمية ، كما يحاول مواجهة المؤسسات العامة فى الدولة ، فإن التيار المحافظ الحركى المسيحى ، يركز على مواجهة المؤسسة الدينية المسيحية . وهو ما ينتج من محاولة هذا التيار ، لتغيير الفكر الدينى نحو السلفية ، وتغيير الوضع الاجتماعى للمؤمنين والكنيسة نحو الحركية ، لهذا تمثل الكنيسة بالنسبة له ، بديلاً عن الدولة ، تتركز فيها جهوده ، وتتركز فيها صراعاته ، ثم قد تأتى مراحل أخرى ، تكون فيها المواجهة أكثر عمومية .

وفى دراسة سابقة[٩] ، أوضحنا كيف يتحرك التيار المحافظ الحركى ، من مرحلة إلى أخرى ، خاصة فى نماذجه ومنها القمص زكريا بطرس . فقد كانت بداية القمص زكريا ، دينية تهدف إلى الإحياء الدينى السلفى . ومع الوقت ، كانت الحركة تتجه إلى المزيد من الحركية السياسية ، فكانت المواجهة مع الكنيسة الأرثوذكسية ، ثم الدولة ، والمسلمين . وهكذا يمكن أن يصل التيار الحركى المسيحى ، إلى مرحلة المواجهة مع المؤسسة الدينية والدولة ، عندما يستطيع تحقيق القوة الكافية لحمايته ، خاصة الشعبية . وأيضا فإن هذه المرحلة لا تأتى غالبا ، إلا عندما يصل هذا التيار إلى السيطرة على مؤسسة ما . وهو ما يحدث من خلال سيطرة التيار الحركى ، على إحدى الكنائس ، داخل أى طائفة ومن داخل الكنيسة ، يكتسب المشروعية ، ومن خلال الجماهير يكتسب القدر الملائم من القوة ، مما يدفعه إلى توسيع مجال عمله ، حتى يصل إلى المرحلة السياسية .

ويلاحظ أن التيار الحركى المسيحى — مثله مثل التيار الحركى الإسلامى — يعانى من ظاهرة الانشقاق . فعلى سبيل المثال ، كانت حركة القمص زكريا بطرس ، قد وصلت إلى مستوى واضح من القوة ، والمكانة ، فى نهاية السبعينات (حتى ١٩٧٩) ؛ ومن خلال الصدام بينها وبين الدولة ، وبينها وبين الكنيسة الأرثوذكسية ، عُزل القمص زكريا عن الوعظ والعمل الرعوى . مما نتج عنه حدوث العديد من الانشقاقات داخل أتباع القمص زكريا . ومن أتباعه وتلاميذه ، خرجت بعض القيادات ، التى أنشأت حركات مستقلة بذاتها ، وانفصلت عن الحركة الأم ، بهذا ، انشطرت الحركة ، فظهرت حركات كثيرة مستقلة ،

---

(٩) رفيق حبيب . المسيحية السياسية فى مصر . مرجع سبق ذكره ، ١٩٩٠ .

أكثر جذرية وتطرفا ، وأصغر حجما ، وأقل قوة . ومن هذه الانشقاقات ، فُتح الباب لتظهر حركات عماد نزيه (ظهرت قبل عزل القمص زكريا فكانت بدايتها فى عام ١٩٧٧ تقريبا) ، ومكس ميشيل (ظهرت مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات) وغيرهما . فمن قيادات الصف الثانى ، فى حركة القمص ، ومن أتباعه ، ومن المؤيدين لفكره ، خرجت الحركات الجديدة وقياداتها . وهكذا ظهرت حركات جديدة ، ابتعدت عن الكنيسة ، لتبدأ ظاهرة إقامة كنائس خاصة داخل المنازل ، لكل كنيسة منها عدد محدود من الأعضاء (لا يتجاوز ١٠٠ شخص غالبا ، عدا لحظات وفترات محدودة) . وتقوم هذه الكنائس الخاصة ، بممارسة العبادة والوعظ ، داخل منزل أحد الأعضاء ، أو منزل القائد ، أو فى منزل خاص بالجماعة ومن داخل هذه المجموعات الصغرى ، تحدث انشقاقات جديدة ، بسبب الاختلاف بين الزعيم وأحد أتباعه ، أو أحد مساعديه .

من الأخلاق إلى المناورة

يتمثل المأزق الحقيقى ، للتيار المحافظ الحركى ، فى الجمع ما بين الرسالة الدينية والأهداف السياسية . فهذا التيار غالبا ما يؤكد على الأفكار الدينية السلفية ، كما يؤكد على الأخلاق التطهرية ، لهذا تأتى أفكاره الدينية شديدة المثالية ، وبعيدة عن الواقع أحيانا . ولكنه ــ وفى نفس الوقت ــ يُقدم على الحركية السياسية ، من أجل تحقيق المكانة الدينية ، أو تحقيق المكانة الاجتماعية السياسية .

وفى حركيته ، يكون سياسيا إلى حد كبير . فى حين أنه فى تدينه ، يكون متشددا إلى حد كبير . بهذا يجمع التيار المحافظ الحركى ، بين المثالية الشديدة فى الجانب الدينى ، والواقعية الشديدة فى الجانب السياسى .

ولهذا ، وكما يرى دكمجيان[10] ، تميل الجماعات المنغلقة البدائية إلى تقليد أنماط الحياة السائدة فى صدر الإسلام (مثل جماعة التكفير والهجرة فى مصر ، وجماعة الإخوان فى السعودية) ، فى حين تميل الجماعات المتفتحة (المتكيفة) ، إلى تقبل الحديث المنتقى ، ضمن إطار مذهبيتهم (جماعة الإخوان المسلمين فى مصر) .

وهو ما يوضح الفرق بين التيار المحافظ الحركى ، والتيار الدينى الجذرى (الأكثر ثورية وتطرفا) .

فالتيار الجذرى ، يميل عادة إلى المثالية الدينية ، ويميل فى الكثير من الأحيان إلى البعد عن

---

(١٠) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٩ ، ص ٩٧ .

الواقعية ، ليس فى المجال السياسى فقط ، بل فى كل المجالات . حيث يميل التيار الجذرى إلى فرض تصور معين عن المجتمع المثالى ، غالبا ما يكون بعيدا ومنفصلا عن الظروف الواقعية المحيطة . أما التيار المحافظ الحركى ، فينتقى لنفسه العديد من الأساليب الحديثة أو العامة أو العلمانية ، لممارسة السياسة والأساليب الحديثة لنشر الدعوة والفكر . وهو بهذا يجمع فى إطار فكره جانبا من العصر ، وجانبا من التحديث .

ولكن هذا الجانب العصرى ، غالبا ما يتوقف عند حدود الوسائل ، ويتوقف عند حدود الجوانب السياسية ، ويبتعد إلى حد ما عن حدود الفكر الدينى ، الذى غالبا ما يتميز بالسلفية .

وكما يرى مكول وسيمونز[١١] ، فإن الحركة قد تتمثل فى أربع مراحل ، سواء بالنسبة للحركة الاجتماعية أو الدينية ، وهى :

١ ــ المرحلة الأولى : وهى مرحلة بث التوتر المجتمعى وتحديد المشكلة .
٢ ــ المرحلة الثانية : حيث توضع المشكلة فى إطار مفتوح للحوار ، فتصبح فى بؤرة الاهتمام ، وهى مرحلة شعبية .
٣ ــ المرحلة الثالثة : تكوين مؤسسة رسمية فى قلب الحركة نفسها ، تعبر عنها وتضمن لها الاستمرار .
٤ ــ المرحلة الرابعة : وهى المرحلة المؤسساتية النهائية ، حيث تصبح هذه المؤسسة مقبولة وثابتة فى المجتمع ، وتصبح جزءا من تكوين المجتمع ومؤسساته .

وفى المرحلة الأولى يبرز دور القائد المُلهم المستنفر ، وفى المرحلة الثانية ، يبرز دور المصلح ، أما فى المرحلة الثالثة فيبرز دور رجل الدولة الاستراتيجى صاحب السلطة ، وفى المرحلة الرابعة يبرز دور رجل الإدارة .

وتتحول الحركة من المعارضة ، لكى تصبح أحد المؤسسات الرسمية فى المجتمع ، ولكن هذه المراحل ، لا تحدث دائما بهذا الترتيب . وأيضا ليست كل حركة تصل إلى المرحلة الأخيرة . فبعض هذه الحركات تنتهى بسرعة ، وبعضها يصل إلى مرحلة المؤسسة ، دون أن يحقق أهدافه الأساسية ، بحيث تتحول الحركة إلى مؤسسة ، ولكن دور المؤسسة لا يحقق الهدف الأول للحركة ، كما قد تصل الحركة إلى مرحلة المؤسسة ، وتصبح ذات فعالية محدودة .

---

(١١) مكول وسيمونز ، مرجع سبق ذكره .

الإخوان من الحركة إلى المؤسسة

أما جماعة الإخوان المسلمين ، فتمثل النموذج الأقرب إلى تحقيق المراحل الأربع . فإذا قيمنا جماعة الإخوان المسلمين الآن ، سنجد أنها تحولت إلى الوضع المؤسسى ، وأصبحت كيانا ثابتا نسبيا ، ومستمرا فى أداء دوره فى المجتمع . وبرغم عدم وجود مؤسسة رسمية باسم جماعة الإخوان المسلمين ، إلا أن الجماعة استطاعت تحقيق المرحلة المؤسساتية ، من خلال تواجدها داخل المؤسسات المختلفة فى المجتمع ، ومن خلال هذا التواجد استطاعت الوصول إلى مرحلة السلطة والنفوذ ، وأصبحت بعض المؤسسات تتبع جماعة الإخوان المسلمين ، فكراً وعملاً .

حيث أصبح لجماعة الإخوان المسلمين ، تنظيم سياسى يعبر عنها ، وهو حزب العمل الاشتراكى . وأصبح لها أيضا شركات اقتصادية ، تعبر عن فكر الجماعة وأهدافها ، مثل بعض الشركات الإسلامية ، وبعض البنوك والأنشطة المصرفية ، وكذلك بعض شركات توظيف الأموال . كما أن للجماعة ، مدارس تنتمى لها ، بقدر أو آخر . بجانب الصحف والمجلات ، ووسائل الإعلام الأخرى فهى حركة وصلت إلى المرحلة النهائية ، وأصبحت مؤسسة متكاملة داخل المجتمع ، لها قنوات تعبر بها عن نفسها ، وهى قنوات شرعية وثابتة .

وهكذا انتقلت جماعة الإخوان المسلمين ، من حسن البنا ، إلى حسن الهضيبى ، إلى عمر التلمسانى ، إلى حامد أبو النصر . وهذه القيادات تكاد تمثل المراحل الأربع ، أو تكاد تكون ملائمة لكل مرحلة من المراحل الأربع .

وإذا تتبعنا تاريخ جماعة الإخوان المسلمين ، سنلمح هذه المراحل المتتالية . وكل مرحلة منها ، تميزت بموضوعها الخاص ، ومجالها الخاص ، وأساليبها الخاصة . ففى البداية كانت جماعة الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا ، تتجه إلى الدعوة والوعظ ، وتحارب الإرساليات والإلحاد ، وتنادى بنشر الفضائل والأخلاقيات . ومنذ بدايتها ، كانت حركة موازية للمؤسسة الدينية ، وكان الوعظ فى المقاهى ، لا المساجد .

وفى مرحلة تالية انتقل حسن البنا ، إلى تكوين مقار جماعة الإخوان المسلمين ، ومن هذه المقار بدأ انتشار الجماعة عبر القطر المصرى . وفى نفس الوقت ، بدأ توسع الجماعة فى نشاطها ، فكان مقر الإخوان ، نموذجا لتجمع الجوانب الدينية والاجتماعية والاقتصادية والصحية معا ، ومن خلال هذا المجال المتسع ، عن العمل الدينى المباشر ، أتيحت للإخوان الفرصة للامتداد عبر طبقات المجتمع ، ليميزوا بين التيار المحافظ والتيارات الأخرى ، باعتبارهم

ممثلين لهذا التيار . وبهذا كانوا يشكلون طبقة جديدة ، ليست طبقة أفقية ، ولكن طبقة رأسية فى المجتمع . تجمع الأغنياء والفقراء معا ، حول فكرة جماعة المؤمنين المتميزة ، فأصبحت الجماعة تقسم المجتمع رأسيا ، تميز بين من معها ومن عليها .

وكما يرى رفعت السعيد[١٢] ، فإن مراحل الدعوة لحسن البنا ، هى كالتالى :

١ ـــ مرحلة التعريف والدعوة العامة ، حيث لم تكن الطاعة ملزمة ، وكانت الجماعة مثلها مثل الجمعيات الخيرية الأخرى .

٢ ـــ مرحلة التكوين ، وانتقاء العناصر الصالحة للجهاد ، من خلال نظام صوفى روحى ، وفى نفس الوقت ، نظام عسكرى عملى .

٣ ـــ المرحلة الثالثة ، وهى مرحلة التنفيذ ، وفيها يبدأ الجهاد والعمل والامتحان والبلاء .

وهكذا استطاع حسن البنا ، إقامة جماعة الإخوان المسلمين ، وتحقيق المرحلة الأولى للحركة ، والمرحلة الثانية ، ويصل إلى بدايات المرحلة الثالثة . ولكن مع التكوين المؤسسى الرسمى للحركة والذى يعبر عن التنظيم العلنى ، كان الفعل السياسى لحسن البنا والتنظيم السرى ، يقوم بدور كبير فى الصراعات السياسية ، مما أدى إلى التوقف المؤقت للحركة ، وتزايد الصراعات والانشقاقات . فكانت مرحلة حسن الهضيبى ، والتى لم تستطع فيها الحركة تحقيق مرحلة جديدة ، فتميزت هذه المرحلة ، بإعادة التفكير فى مواقف الجماعة تجاه الصراعات السياسية ، ومراجعة مواقفها السابقة . ثم تشتت الجماعة ، بين السجون والدول العربية وغيرها .

وعندما عادت الجماعة للعمل فى السبعينات ، تأتى مرحلة عمر التلمسانى ، وفيها استطاع أن يعيد تكوين الجماعة مرة ثانية ، ليعود بها إلى المرحلة الثالثة ، أى مرحلة تكوين مؤسسة رسمية فى قلب الحركة ، تعبر عنها وتضمن لها الاستمرار . فكانت مرحلة السبعينات ، التى استطاع فيها عمر التلمسانى ، إعادة الجماعة ، والقفز بها إلى وضع ثابت نسبيا ، وله طبيعة مؤسسية ، فكان عمر التلمسانى ، رجل السياسة الذى يحاور بدبلوماسية بين الأطراف الدينية والسياسية فى المجتمع .

ثم تأتى المرحلة الرابعة فى الثمانينات ، وهى مرحلة حامد أبو النصر ، حيث تصبح الجماعة مؤسسة قوية وثابتة نسبيا فى المجتمع . وتصبح الجماعة كيانا له وجوده الذى لا يمكن انكاره ، وأيضا له يده الممتدة فى مختلف جوانب البناء الاجتماعى الاقتصادى السياسى

---

(١٢) رفعت السعيد . حسن البنا ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٤ ، ص ١٨٧ .

للمجتمع . ومنذ انتخابات ١٩٨٤ ، دخلت الجماعة إلى المرحلة الأخيرة ، بدخولها الانتخابات مع حزب الوفد ، وإن كان النجاح الذى تحقق فى ذلك الوقت ، لم يصل إلى المدى الذى أمكن تحقيقه فيما بعد ، فى انتخابات ١٩٨٧ ، خاصة بعد الانقلاب الاسلامى داخل حزب العمل الاشتراكى فى عام ١٩٨٩ . فبعد هذا الانقلاب ، أصبح حزب العمل ، معبرا رسميا سياسيا وشرعيا عن جماعة الإخوان المسلمين .

وكان من أهم العوامل التى ساعدت على نمو حركة الإخوان المسلمين ، قدرة الحركة منذ بدايتها ، على توسيع مجال عملها ، والامتداد بفكرها وعملها وتأثيرها إلى دروب مختلفة كذلك ، ساعد على ذلك ، قدرة حسن البنا على الانتقال السريع من مرحلة إلى أخرى ، وإن كان انتقال حسن البنا عبر المراحل ، لا يعبر عن انتقال الجماعة نفسها بنفس الحجم والقوة والسرعة ، ولذلك تراجعت الجماعة فى مراحل نموها ، فى لحظات الأزمة ، لتعود من جديد إلى مرحلة سابقة ، ثم تبدأ مرة أخرى فى تأسيس المرحلة التالية لها . فمع حسن البنا وصلت الجماعة إلى المرحلة الثالثة ، ولكنها عادت بعد ذلك إلى مرحلة سابقة ، عندما كان عليها تأسيس شعبيتها من جديد فى العهد الناصرى . كما يلاحظ هنا ، أن المراحل تتداخل ، وتقسيمها فى النهاية يساعد على الدراسة ، دون أن يكون شرطاً حتمياً فى حد ذاته .

وكما يرى ريتشارد ميتشل [١٣] ، كانت خطة الإخوان تتمثل فى اقتراح سلسلة من الإصلاحات الشاملة ، اللازمة لتغيير بعض جوانب الحياة ، وتقديم بعض التطبيقات العملية لهذه الجوانب . فمثلا فى مجال الإصلاح الوظيفى ، قدم الإخوان مساعدات لمواجهة أعباء المعيشة المرتفعة ، كما أنشأوا الشركات التى تتيح مجالات للعمل والاستثمار . وفى نفس الوقت كان لهم دور وسط العمال . بجانب الدور الذى قامت به الجماعة فى التعليم والصحة وغيرها .

ومن خلال كل هذه الأنشطة ، استطاعت جماعة الإخوان المسلمين ، الامتداد داخل الشرائح الطبقية للمجتمع ، وعبر مجالات العمل العام ، مما كان له الأثر الأكبر فى تأكيد وضع جماعة الإخوان ، وإتاحة الوصول إلى المرحلة المؤسستية فى النهاية .

فماذا عن التيار المحافظ الحركى ، فى الوسط القبطى ؟ هل استطاع تحقيق هذه المراحل ؟ أم ظل فى المراحل الأولية ، دون أن يستطيع التقدم إلى المراحل النهائية ؟

---

(١٣) ريتشارد ميتشل . الإخوان المسلمون (جـ٢) . القاهرة . مدبولى ، ١٩٧٧ .

من الملاحظ تاريخيا أن جماعة الأمة القبطية ، كانت تسير على طريق يشابه طريق جماعة الإخوان المسلمين ، وبالتالى كان لها نشاطها الاجتماعى والتعليمى ، بجانب مواقفها الدينية ودورها تجاه الكنيسة . لهذا كانت جماعة الأمة القبطية ، أقرب الحركات المسيحية للوصول إلى المرحلة المؤسساتية .

ولكن هذه الجماعة ، سرعان ما واجهت صراعات لم تصمد أمامها ، فتم حل الجماعة ولم تعد مرة أخرى إلى الوجود . وفى نفس الوقت ، لم تقم حركة مسيحية أخرى ، لها نفس طابع وتكوين جماعة الأمة القبطية .

ومن تجربة جماعة الأمة القبطية ، لوحظ أن الحركات المسيحية لا تستطيع العمل والامتداد من مرحلة إلى أخرى ، كما فعلت جماعة الإخوان المسلمين . حيث إن وجود جماعة أو حركة ، لها كيان مادى مؤسساتى ضخم ، يثير حولها الكثير من الشكوك والاعتراضات . ولهذا تحجم الحركات المسيحية ، عن إقامة هذا الهيكل المؤسساتى الضخم .

ولكن من جانب آخر ، نلاحظ أن جماعة الإخوان المسلمين ، عندما عادت للعمل مرة أخرى فى السبعينات ، لم تعد كجماعة لها مؤسساتها الخاصة المستقلة ، بل عادت كحركة تحاول من خلال المؤسسات الموجودة فى المجتمع ، والمؤسسات العامة التى يمكن إنشاؤها ، أن تجد طريقها بمجموعة من المؤسسات العامة قانونا ، والتى تمثلها وتسيطر عليها جماعة الإخوان فعلا . وبرغم صغر تجربة جماعة الأمة القبطية ، إلا أن الوضع فى الوسط المسيحى اتجه نفس الاتجاه . فبعد تجربة الأمة القبطية ، ومنذ السبعينات والثمانينات ، عادت الحركات المحافظة ، إلى العمل مرة أخرى فى الوسط القبطى . وفى هذه المرة ، كانت فلسفتها تقترب من وضع جماعة الإخوان ، فهى تعمل من خلال المؤسسات الموجودة بالفعل ، أو التى يمكن إنشاؤها من خلال القوانين الحالية ، لتحقق شعبيتها ومكانتها ، حتى تستطيع فى النهاية الوصول إلى الوضع الذى يُمكنها من السيطرة على مجموعة من المؤسسات ، فتصبح مؤسسات ممثلة لها ومعبرة عنها ، حتى وإن لم يكن ذلك علنيا ، فهو ضمنياً . ونلاحظ فى النهاية ، أن العمل غير العلنى ، أو العمل من خلال مؤسسات ليس لها صفة رسمية تربطها بالجماعة الدينية المسيطرة عليها ، هو تعبير عن الأوضاع السياسية والقانونية والأمنية ، أى هو وضع إجبارى على الحركات الدينية ، وليس اختياريا .

النشاط المسيحى بين الحركة والمؤسسة

بجانب هذا ، وكما حدث بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين ، فإن التيار المحافظ الحركى المسيحى ، اتجه أيضا إلى إنشاء بعض المؤسسات الخاصة به ، والتى تنتمى له كلية . بحيث

تنشأ هذه المؤسسات ، ويكون لها وظيفة عامة فى المجتمع ، ولها وضع قانونى ، دون أن تكون بالاسم مؤسسة معبرة عن تيار دينى معين . ومن خلال هذه المؤسسات العامة ، يمكن للتيار المحافظ الحركى إثبات وجوده ، وتقديم فكره ، وكسب شعبيته ، وبالتالى يمكن له الوصول إلى المرحلة التى يتمكن فيها عن طريق المؤسسات التى يملكها ، من الوصول إلى المكانة والسلطة والتأثير ، كبناء مؤسساتى له كيانه فى المجتمع .

وقد أنشأ التيار المحافظ الحركى المسيحى ، بعض المؤسسات الخاصة مثل المطبعة والمكتبة والشركات الخدمية والشركات التجارية ، بجانب المشاريع الاستثمارية الاقتصادية . وكان لهذا العمل نجومه ، ومنهم سامح موريس ، ونبيل جبور ، ومنير مساك .

وهكذا اتجه التيار الحركى المسيحى إلى سياسة محددة ، تتكون من عناصر أساسية ، منها :

١ ــ العمل من داخل الكنيسة ، وبموافقتها (عدا بعض النماذج مثل منير مساك) .

٢ ــ اختيار بعض الكنائس ، لتكون محلا لتأثير هذا التيار ، وليحقق فيها وجوده الفكرى ، وأيضا محاولة التمركز داخل بعض الكنائس ، حتى تصبح ممثلة لهذا التيار ، وتحت سيطرته .

٣ ــ العمل من داخل هيئات مسيحية أجنبية ، تقيم فروعا لها داخل مصر ، وتعمل هذه الهيئات بأسلوب موازٍ للكنيسة ، مما يعطيها حرية الحركة ، والقدرة على العمل فى الكنائس المختلفة (مثل النافيجيتورز ، وشباب له رسالة ، وغيرهما) .

٤ ــ محاولة قيادات هذا التيار للتأثير على الكنيسة عموما ، من خلال استقطابهم لتأييد التيار المحافظ الحركى .

٥ ــ يقوم هذا التيار بإنشاء مؤسسات خدمية واقتصادية عامة ، ويحاول جمع رموز هذا التيار داخل هذه المؤسسات ، كما يتيح لأتباعه الفرصة للحصول على العمل ، وإن كان فى نطاق محدود .

ومن خلال هذه الشركات ، وما تتيحه من عائد مادى ، يتمكن هذا التيار من توفير القناة التى يعمل من خلالها ، والتى توفر فرصة عمل لرموزه ، وتجمع هؤلاء الرموز بدلا من التشتت .

وهكذا نستطيع تصور المرحلة التى وصل لها التيار المحافظ الحركى المسيحى . ولعلنا نركز هنا ، على أهمية العلاقة بين الجوانب المختلفة ، فلقد أصبح التيار المحافظ الحركى ، هوية تعادل هوية الطائفة . فهناك الآن ، أجيال من الشباب فى الطوائف المسيحية الثلاث فى مصر ، تنسب إلى التيار المحافظ الحركى ، أكثر من كونها تنتمى إلى طائفة معينة . فأتباع هذا التيار

فى الكنيسة الإنجيلية ، يفكرون بنفس الطريقة التى يفكر بها أتباعه فى الكنيسة الكاثوليكية . والكنيسة الأرثوذكسية . ومن جانب آخر ، فإن أتباع هذا التيار فى أى كنيسة ، يعتبرون أتباعه فى الكنائس الأخرى أخوة لهم فى الإيمان ، متماثلين معهم . فهذا التيار يمثل جماعة ، مهما بعدت المسافات والأماكن والكنائس ، وهى جماعة خاصة ، « جماعة المؤمنين » . فإذا كان هناك هجوم على هذا التيار من إحدى الكنائس — على سبيل المثال — فإن أتباعه فى مختلف الكنائس الأخرى سوف يقفون مع من يتعرض للهجوم . فالطائفية أصبحت حدودا لايعترف بها التيار المحافظ الحركى ، فأصبحت هناك حدود أخرى بدل الطائفية ، هى حدود الجماعة ، والحركة ، وحدود الفكر الذى تنتمى له هذه الجماعة ، فالفكر واحد ، والأهداف واحدة ، والأساليب واحدة ، أيضا . ومن خلال هذا التجانس فى الفكر والعمل ، تخلق هوية جديدة تميز التيار المحافظ الحركى ، وتجعله مميزاً عن التيارات الفكرية الأخرى ، ومميزا عن الطوائف نفسها ، وكأنه طائفة جديدة توجد عبر الطوائف التقليدية .

ويتكون للتيار المحافظ الحركى ، ليس فقط مؤسسات تعبر عنه ، بل أيضا نطاق وإطار عام ، يجعل التعاون بين هذه المؤسسات ، إن لم يكن مقصودا ، فهو ناتج حتمى طبيعى . فهذه الروافد جميعا ، تعمل فى اتجاه واحد ، وبالتالى فإن نتائج كل رافد تصب فى النهاية مع نتائج الروافد الأخرى .

وتتجمع هذه النتائج معا ، لتشكل فى النهاية ، حركة قوية ، قادرة على إثبات وجودها داخل المجتمع القبطى عامة .

فهل نستطيع الزعم بأن التيار المحافظ الحركى المسيحى ، قد وصل إلى المرحلة المؤسساتية ؟

ولكى نجيب على هذا التساؤل ، يجب أن نحدد مجال الإجابة ، فهل نتحدث عن هذا التيار على مستوى المجتمع المصرى عامة ، أم نتحدث عنه على مستوى المجتمع القبطى والكنيسة ؟ فإذا كنا نتناول التيار الحركى على مستوى المجتمع المصرى عامة ، فإن هذا التيار المسيحى لم يصل بعد إلى المرحلة المؤسساتية ، أى لم يصل بعد إلى المرحلة التى تؤهله ليصبح مؤسسة فعالة وثابتة فى المجتمع . أما إذا تناولنا وضع هذا التيار على مستوى الأقباط والكنيسة ، فإن هذا التيار استطاع تأسيس وضع وكيان وشرعية داخل الكنيسة ، بحيث أصبح أحد القوى التى لا تؤثر فى الكنيسة فقط ، بل تحاول حكمها أحيانا .

ولعل هذا الوضع نابع من موقع الأقباط كأقلية . فظهور هذا التيار داخل الكنيسة ونموه حتى يصل إلى مستوى الشرعية والمرحلة المؤسساتية ، هو الطريق الوحيد الذى يؤهله

للوصول إلى الوضع المؤسسى داخل المجتمع عامة . فالوصول إلى هذا الوضع ، فى إطار المجتمع العام ، لا يتحقق إلا من خلال الكنيسة . فإذا استطاع هذا التيار ، الوصول إلى حكم الكنيسة والسيطرة عليها ، كانت له بعد ذلك ، الفرصة ليصبح مؤسسة لها شرعيتها فى المجتمع ، لأنه سوف يصبح قائد الكنيسة والمتحكم فيها .

ولأن الكنيسة مؤسسة رسمية وشرعية داخل المجتمع ، لذلك سوف يصبح لهذا التيار — آنذاك — الشرعية داخل المجتمع .

فإذا كانت بعض التيارات الحركية الإسلامية تحاول الوصول إلى مقاعد الحكم فى الدولة ، وإذا كانت بعض التيارات الأخرى تعمل على قلب نظام الحكم فى الكنيسة . فهل وصل التيار المحافظ الحركى إلى المرحلة التى تمكنه من حكم الكنيسة ؟

الواقع أن الوضع الحالى لهذا التيار ، وفى تسعينات القرن العشرين ، يؤكد أنه أصبح من أقوى التيارات الفاعلة داخل الكنيسة . ولكنه لم يصل بالفعل إلى مقاعد القيادة العليا ، أى انه احتل مكانة كبيرة داخل الكنيسة ، كما احتل العديد من المناصب القيادية ، واحتل عدداً كبيراً من الكنائس ، ولكنه لم يصل بعد إلى المقعد الذى يؤهله لحكم الكنيسة ، أو قيادتها ، أو إدارتها عامة .

مجتمع النقاء الدينى

يركز التيار المحافظ الحركى ، على مفهوم النقاء الدينى ، والمثالية الدينية والأخلاقية . فهو يحاول بث مجموعة من الأفكار التى تنادى بالسلفية الدينية ، والطهارة الأخلاقية ، وبذلك يحاول خلق مجتمع نقى ، وجماعة مؤمنة متميزة . وفى هذا الإطار ، يظهر شعار الإسلام هو الحل . فهذا الشعار لا يعبر فقط عن مقولة أو محاولة سياسية ، ولكنه يعبر أيضا عن اتجاه المضمون الدينى للتيار المحافظ الحركى .

فهو يحاول تركيز المفاهيم والقيم الدينية ، فى مجموعة من الشعارات والأفكار المحددة ، التى ينادى بها ويدعو الآخرين لقبولها . ومن خلال تقديم الشعار وتكراره ، يتكون لدى الجماهير الاستعداد لتلقى المزيد من الأفكار ، كما تتكون لديها ميول محددة تجاه بعض القضايا ، وتجاه الوضع المثالى للمجتمع .

والقضية الأساسية هنا ، تكمن فى تقديم الأفكار والشعارات المحددة للغاية ، والمثالية فى آن واحد . فهى شعارات محددة وعقائد متميزة ، وهى غير قابلة للتغير ، وفى نفس الوقت ، لها سطوة وقدرة على جذب الجماهير ، مما يساعد على تكوين القاعدة الجماهيرية المطلوبة .

الإسلام هو الحل

ولهذا فإن حركة الإخوان المسلمين ، ومنذ انتخابات ١٩٨٤ ، تقدم شعار « الإسلام هو الحل » ، كشعار قادر على جذب الجماهير ، وقبل طرح هذا الشعار ، استطاعت الحركة إعداد المجتمع لتقبل هذا الشعار ، لتعده لاستقبال قوة سياسية تعمل لتنفيذ هذا الشعار.

ومن خلال هذه المفاهيم ، يستطيع التيار المحافظ الحركى ، الوصول إلى القاعدة الجماهيرية ، بسهولة نسبية . وهو نفس الأسلوب ، الذى يتبعه التيار المحافظ التقليدى ، مع اختلاف فى درجة الحماسية والانفعالية والقوة فى الشعار . فالاتجاه المحافظ عموما ، يتجه نحو تقديم شعارات محددة وقوية ، تتميز بمفاهيم النقاء الدينى ، ويفترض فيها المثالية الدينية . بحيث يظهر التيار المحافظ نفسه ، كمعبر عن الفكر الدينى فى أصوله النقية ، وبذلك يستطيع جذب الجماهير البسيطة المتدينة ، خاصة فى نطاق ميل المجتمع عامة إلى التدين .

وإذا قارنا بين الاتجاه المحافظ ، والاتجاه المستنير ، فى هذه القضية ، فسنجد الاختلاف وربما التعارض ؛ فالتيار المستنير ، يقدم الفكر المتعمق ، والفكر الدراسى المنهجى ، وبمعنى آخر ، يقدم التيار المستنير لا الفكر فقط بل الدعوة إلى التفكير المتعمق ، وبالتالى فهو يطلب من المستمعين التفكير معه . فهو لا يتمسك بشعارات معينة ، عدا المبادىء العامة للفكر المستنير ، مثل الحرية والديمقراطية وغيرهما . لهذا لا يجد التيار المستنير ، جماهير تؤيده ، بالسهولة التى يجد بها التيار المحافظ مؤيديه .

فالتيار المستنير ، يطلب من الجماهير أن تفكر معه ، وتدرس وتبحث ، ولكن الجماهير فى بعض الفترات ، لا تكون مستعدة لهذا العمل . أما الصفوة المثقفة ، فهى مؤهلة لمثل هذا الاتجاه ، الذى يعبر عن ميولها وطابعها . لهذا تنجذب الصفوة إلى التيار المستنير ، فى حين تنجذب الجماهير إلى التيار المحافظ ، سواء التقليدى أو الحركى .

وفى الوسط القبطى ، يحاول التيار المحافظ الحركى ، تقديم عدد من الشعارات حول الروحية والخلاص والامتلاء بالروح القدس ، والتكريس الكامل لله ، والطاعة العمياء لإرادة الله ، وغيرها من الشعارات القادرة على جذب الجماهير ، حول التيار المحافظ الحركى ، مما يتيح له المزيد من التأييد . فهذه الشعارات ، لا تمثل دعوة إلى بذل الجهد العقلى والذهنى ، كما أنها لا تحتاج إلى القلق والتوتر المصاحبين للبحث الفكرى ، بل هى فى حد ذاتها وسيلة للتخلص من القلق ، والهرب من الهم الفكرى . بجانب ذلك ، فإن استخدام الشعارات ، بدلا من الجدل الفكرى ، يتيح للجماهير الوصول إلى فكر محدد نقى ، يزيل كل توتر وقلق . فالجدل الفكرى يدعو إلى التوتر والقلق ، لهذا قد تهرب منه الجماهير . فغالبا ما تندفع

الجماهير إلى الفكر المحدد ، هروبا من التوتر والقلق ، الذى تعانى منه فى حياتها ، والذى يتزايد مع الأزمات .

لذلك ، يجد التيار المحافظ الحركى ، ومن خلال الوعظ الإحيائى ، جماهيره وسط الشباب ، خاصة المراهقين . فهذه الفئة ، تندفع وراء الشعارت الدينية النقية ، لأنها تبحث عن فكر محدد يزيل من داخلها التوتر والشك ، ويزيل أيضا كل قلق بداخلها ينتج من الظروف المحيطة بها . ولهذا ، وفى فترات التغير السريع ، وفى فترات الصراع الطبقى ، تتاح للتيار المحافظ الحركى الفرصة لكى يؤثر على الجماهير . فما يقدمه من فكر شعاراتى نقى ، يتيح له وللجماهير القفز فوق مشكلات المجتمع والواقع ، وفوق الصراعات والمواجهات . فى حين أنه لا يتيح بالضرورة حل هذه المشكلات أو هذه الصراعات ، بقدر ما يتيح تجاوزها بالبحث عن بديل مثالى .

ويغلب على التيار المحافظ الحركى ، الميل إلى الحماس والانفعال . وكما لاحظ دكمجيان[14] ، فإن اجتماعات حسن البنا ، كانت تشبه اجتماعات المسيحية الإحيائية ، فقد كانت مشحونة عاطفيا . وهذا ما يعطى للتيار المحافظ الحركى ، لونا متشابها عبر الحركات المختلفة ، الإسلامية والمسيحية . فمعظم هذه الحركات ، تتجه إلى الخطاب الإحيائى الحماسى ، الذى يقدم الفكر الدينى ، والحلول الدينية ، فى شكل شعارات نقية ، تجذب الجماهير لها ، وتوظف لا فقط الدين ، بل توظف أيضا الحماس والانفعال الدينيين داخل المستمعين .

النقاء الدينى والمكسب المادى

ويُقدم التيار المحافظ الحركى ، لا فقط الخطاب الروحى التطهرى الدينى ، بل يُقدم أيضا خطابا تشجيعيا للجماهير ، يفتح لها بأسلوب أو آخر ، باب التقدم والطموح أو الكسب . ولعل فى هذا ، قدراً من التناقض الظاهرى ، أو ربما قدراً من التناقض الفكرى الحقيقى . وهذه إحدى إشكاليات التيار المحافظ الحركى ، ذلك التيار الذى ينادى بمجتمع النقاء الدينى ، فالحركية الشديدة لهذا التيار المحافظ ، تدفعه إلى إثارة الطموح ، والرغبة فى التقدم لدى الجماهير . لأنه لا يريد فقط تكوين مجتمع مثالى دينى منفصل أو متميز عن العالم ، ولكنه يريد أيضا تكوين حركة قادرة على بث نفوذها وتأثيرها داخل المجتمع ومؤسساته . ونظراً لوجود الجانب الدينى السلفى النقى ، ووجود الجانب السياسى الحركى ، فإن هذا

---

(١٤) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٧٩ .

التيار يتميز بالازدواجية فى الخطاب الدينى والخطاب العام حيث يركز على عنصرين ، هما :

١ ــ الدعوة للنقاء الدينى والطهارة الأخلاقية .

٢ ــ الدعوة بأن الإيمان والنقاء يتيحان الفرصة للطموح والتقدم والكسب المادى .

بهذا يربط التيار المحافظ الحركى ، بين مفاهيم إيمانية معينة ، وطموحات سياسية واجتماعية معينة . وهذا ما يتيح له كسب المزيد من التأييد ، ويتيح له الوصول إلى قاعدة أكبر من الجماهير .

وبالنسبة للتيار المحافظ الحركى المسيحى ، فيقدم من خلال مؤسساته الخدمية والاستثمارية ، بعض الخدمات لشريحة محدودة نوعا من مؤيديه ، كما يتيح لبعض أتباعه الفرصة لإيجاد العمل الملائم ، داخل المؤسسات الاقتصادية التى يتمتع بنفوذ فيها . وهناك بعض المؤسسات التى يقف على قمتها ، بعض رموز التيار المحافظ الحركى المسيحى ، وتتزايد نسبة العاملين الأقباط بين موظفيها ، حيث تمثل هذه المؤسسات الفرصة الملائمة لقيادات التيار الحركى ، لكسب المزيد من التأييد ، ومساعدة الجماهير المؤيدة له ، بإتاحة فرصة العمل للبعض ، فى المؤسسات التجارية والاستثمارية . وبعض هذه المؤسسات يتميز بالأغلبية القبطية فى العاملين ، وبعضها لا يتميز بالأغلبية القبطية فقط ، ولكن بالأغلبية المنتمية للتيار المحافظ الحركى المسيحى ، دون غيره . وهكذا يرتبط الإيمان بفرص العمل ، ويرتبط بفرص تحقيق الطموح والكسب ، والعلاقة ما بين الإيمان والكسب تتركز فى أن المؤمن الحقيقى الذى يتميز بالتدين النقى والطهارة الأخلاقية ، تؤيده إرادة الله ، وتسانده ؛ فالإيمان والطهارة ، بهذا المعنى ، يؤديان إلى تزايد فرص العمل والكسب وكأن تحقيق الطموح وتحقيق الكسب المادى هو نوع من النتيجة المرتبطة باتجاه إيمانى معين ، وهذا الارتباط ما بين الإيمان والكسب المادى ، يُقدم تصورا جديدا للحياة ، يربط ما بين اتجاه دينى مثالى يبتعد عن الواقع ، واتجاه عملى واقعى يقترب من الواقع .

ونلاحظ بعض الظواهر الهامة ، منها أن أبناء هذا التيار المحافظ الحركى ، يتميزون بفكر دينى وقيم ومعايير أخلاقية ذات نزعة مثالية واضحة ، ولكن فى بعض الأحيان يتوقف هذا الفكر وهذه المعايير على المستوى النظرى . أما من الجانب الآخر ، فإن أبناء هذا التيار ، يعملون سواء فى المؤسسات الخاصة بهم أو المؤسسات العامة ، بنفس الأساليب التى يعمل بها غيرهم . وهنا يجمع الفرد بين مثالية دينية ، تقنعه بأنه متميز دينيا وإيمانيا ، وبين واقعية عملية تتيح له تحقيق ما يحققه الآخرون . وهكذا يحتمى الفرد بمثاليته الدينية ، مما يجعله قادراً على التجاوب مع الواقع ، دون مراجعة نفسه ودون الحذر فى التصرفات العملية حتى لا

تخرج عن حدود المعايير والقيم . فالالتصاق الكامل بالمثالية الدينية ، واقتناع الفرد أنه مُميز دينيا ، يجعله غير حذر فى تعامله مع الواقع ، فيأتى هذا التعامل بأسلوب ، قد يتعارض فى بعض الأحيان مع مضمون أفكاره الإيمانية .

وبنفس هذا المعنى ، يتخذ التيار المحافظ الحركى الإسلامى . طريقا مماثلا فكما يرى محمد حافظ دياب[15] ، أن جماعة الإخوان المسلمين ، قدمت للمهاجرين من الريف إلى المدينة حياة جديدة داخل إطار مؤسسى ، يتميز بالطهارة كما يتميز بإتاحة فرص الكسب الشريف . وهكذا كانت تربط بين الكسب والقداسة ، وتحقيق الاكتفاء الذاتى وتوفير الخدمات ، وبالطبع فإن ما أتاحته جماعة الإخوان ، لم تتحه جماعة مسيحية أخرى ، نظراً لتضخم المؤسسات التابعة للإخوان ، مما أتاح لأعضائها العمل من خلال مؤسساتها ، وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية من خلال مؤسساتها أيضا . لذلك استطاعت جماعة الإخوان المسلمين ، تحقيق قدر من الاكتفاء الذاتى ، فهى تمثل المؤسسة الدينية ، والخدمية ، والاقتصادية ، وبقدرات متميزة . وهذا ما تحقق للجماعة ، خاصة مع بداية أربعينات القرن العشرين . ولكن مع بداية الخمسينات ، وأزمة جماعة الإخوان المسلمين ، اختفى هذا الوضع مرحليا ، ليعود مرة أخرى منذ السبعينات ، ويتبلور بصورة واضحة فى الثمانينات . فالآن يمكن لعضو جماعة الإخوان ، تأييد الحزب المعبر عن الجماعة ، والعمل فى مؤسسات تنتمى للجماعة وتوفير متطلباته واحتياجاته من مؤسسات تنتمى للجماعة أيضا .

ولهذا حدث قدر كبير من التكامل بين حركة الإخوان المسلمين ، وشركات توظيف الأموال . فأيا كان الارتباط الفعلى السياسى بينهما ، فإن اتجاه حركة كل منهما ، كان يكمل اتجاه الآخر ، فشركات توظيف الأموال ، أتاحت الفرصة لعدد من المنتمين لهذه التيارات ، ليجد العمل داخل مصانع وشركات إسلامية ، غالبا لا يعمل بها سوى المسلمين ، فقط . فبعض هذه الشركات ترفض تعيين الأقباط فى المؤسسات والشركات التابعة لها ، فى حين أنها كانت تقبل الودائع من مودعين أقباط . ولعل هذا ينطوى على قدر من التعارض ، بين الصورة الدينية النقية المتزمتة ، والحركية السياسية . فبعض شركات توظيف الأموال ، وربما معظمها ، كان يقبل أموال الأقباط ليستثمرها ، ويعطى لهم عائداً مثل الآخرين ، وهو ما يتيح جمع المزيد من المال ، وتوسيع نطاق العمل ، والاستفادة من أموال الأقباط ، ولكن من الجانب الآخر ، كانت هذه الشركات ترفض تعيين الأقباط بها ، لتثبت هويتها الإسلامية

---

(١٥) محمد حافظ دياب . سيد قطب ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٧ .

الملتزمة ، ولتحدد أهدافها فى خدمة الجماعة المسلمة المؤمنة ، دون الجماعات الأخرى .وهكذا تثبت هذه الشركات ، واقعيتها السياسية فى مستوى وتثبت تزمتها الدينى فى مستوى آخر . كما يلاحظ أن تلقى الأموال من الأقباط ، كان إلى حد ما سراً ، خاصة عن عامة الجماهير ، ولم يكشف من قبل هذه الشركات رسميا ، إلا بعد بداية مشكلاتها مع الدولة . وهى محاولة لجذب الجماهير ، مع احتفاظ الشركات بما تريد تحقيقه مع فوائد ومكاسب .

من جانب آخر ، كانت الهيئات الأجنبية المسيحية العاملة فى مصر والتى تنتمى إلى التيار المحافظ الحركى ، تقدم للجماهير خطابا إيمانيا نقيا ، له مضمونه العملى . فهى تقدم خطابا دينيا متطهرا ، وفى نفس الوقت ، تربط الطهارة والنقاء الدينى بالنموذج الغربى فى محاولة للربط بين الإيمان والنقاء الدينى ، وبين التقدم المادى والرفاهية التى تحققت فى الغرب . مما يساعدها على إثارة الطموح ، داخل فئة الأتباع والمتأثرين بعمل هذه الهيئات ، فيرتبط الإيمان بالطموح ، والرغبة فى تحقيق الكسب المادى .

وتميزت الهيئات المسيحية الأجنبية ، بما تعقده من مؤتمرات دينية فى الخارج ، فمن خلال هذه المؤتمرات ، كانت تجذب الشباب المسيحى ، للسفر خارج مصر . وهناك تتغير الكثير من المفاهيم ، وتتغير القيم ويتزايد الميل إلى المثالية الدينية والنقاء الدينى ، كما يتزايد الميل إلى الطموح والرغبة فى التقدم ، وتحقيق الكسب المادى .

الحركيون والمجتمع

نظرا لجمع التيار المحافظ الحركى ، ما بين الواقعية الحركية السياسية ، والنقاء الدينى والطهارة الأخلاقية ، لهذا يحاول هذا التيار تحديد موقفه من المجتمع ، بصورة خاصة فمثلا ، وكما يرى محمد عمارة [١٦] ، كان الإخوان يرون أن المجتمع ناقص الإسلام . وهو نقص لا يدخل المجتمع فى دائرة الكفر أو الجاهلية . فهذا التيار لا يرفض المجتمع تماما ، ولا يدينه تماما ، ولكنه يقف منه موقفا مزدوجا . حيث لا يعتبره خارجا عن الدين ، ولكن فى نفس الوقت لا يعتبره كامل الدين . فيقف التيار المحافظ الحركى ، موقفا ثنائيا من المجتمع ، وهو ما يتيح له المطالبة بتغيير المجتمع ، كما يتيح له الارتباط بالمجتمع . فمن الجانب الدينى ، يريد هذا التيار تغيير المجتمع نحو النقاء والطهارة والتزمت أحيانا ، ومن الجانب الواقعى السياسى ، يريد الارتباط بالمجتمع والعمل من خلاله ، بنفس أساليبه ، ومن خلال مؤسسات مشابهة

---

(١٦) محمد عمارة . الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٩ .

لتلك العاملة فى المجتمع ، وبالتالى لا يقدم هذا التيار ، على رفض المجتمع رفضا كاملا ، لأنه فى ذلك سوف يتنازل عن واقعيته وحركيته السياسية ، وسوف ينفصل تماما عن المجتمع ، ويصبح حركة رفض جذرية .

كما يحاول التيار الحركى ، المحافظة على موقعه من المجتمع ، لكى يحافظ على تميزه عن المجتمع ، وعن التيارات الأخرى ، حتى لا تزال الحواجز تماما ، بينه وبين المجتمع ، مما قد ينتج عنه ، ذوبان هذا التيار فى المجتمع . فإذا حدث ذلك ، سوف يفقد هذا التيار الفرصة لخلق المكانة المتميزة الخاصة به ، داخل المجتمع ، ليصبح جزءاً لا يتجزأ من المؤسسات العامة فى المجتمع ، لهذا يميز التيار الحركى نفسه دينيا ، ولا يميز نفسه واقعيا وحركيا . فهو تيار يعمل من خلال الشرعية ، ولا يعمل من خارجها ، لأنه يريد العمل من خلال مؤسسات المجتمع ، ومن خلال وسائل الحراك الاجتماعى السائدة فى المجتمع ، والتى تعمل من خلالها التيارات الأخرى . ويبقى التميز الدينى ، وسيلة هذا التيار ، التى تجعله منافسا ومختلفا عن التيارات الأخرى ، وبديلا لها أيضا .

وهذا ما نلاحظه لدى التيار المحافظ الحركى الإسلامى ، كما نلاحظه لدى التيار المسيحى . فالتيار المسيحى ، يحاول العمل من داخل الكنيسة ، وحتى الهيئات الأجنبية تحاول العمل من داخل الكنيسة . ولكنه فى نفس الوقت ، يحافظ على تميزه عن الكنيسة ، من خلال تميزه بالنقاء الدينى المتزمت . فهو يفصل نفسه عن الكنيسة ، فى الجانب الدينى ، ويربط نفسه بالكنيسة فى الجانب الواقعى والحركى . حيث يعمل من خلال نفس المؤسسات ويتعاون مع المؤسسات الكنسية ، ويشترك معها فى أنشطتها . فيرتبط بالكنيسة واقعيا ، مما يتيح له العمل من خلال القنوات الشرعية ، حتى يستطيع الوصول إلى المكانة التى يريدها داخل الكنيسة . ومن خلال ذلك يحاول المحافظة على صورة النقاء الدينى . كملمح يميزه عن التيارات الأخرى العاملة داخل الكنيسة . حتى يصل إلى القيادة بتميزه ، وجماهيره الخاصة ، ومن خلال التميز يميز جماهيره عن جماهير الآخرين ، وبالتالى يستطيع جذب جماهير الآخرين إليه حتى تكون القيادة والزعامة له .

ويميل التيار المحافظ الحركى ، وهو تيار يمينى ، إلى تحقيق الحراك الاجتماعى والطبقى . فهو تيار يشتمل غالبا على فئات من الطبقات المختلفة ، ولكن هذه الطبقات تتكاتف معا داخل الحركة ، لكى تحقق مزيدا من الطموح ، وفى بعض النماذج ، نجد داخل الحركة فئات عليا وفئات دنيا ، وغالبا ما تكون الفئات العليا هى القائدة ، والفئات الدنيا هى التابعة . وهو ما يختلف من حركة إلى أخرى . فقد نجد حركة بداخلها من ينتمون إلى الطبقة العليا ،

ومن ينتمون إلى الطبقة الدنيا ، وقد نجد حركة أخرى لها قدر كبير من التجانس . وفى معظم حركات التيار المحافظ الحركى ، توجد فئة تنتمى إلى الطبقة الوسطى العليا ، أو الطبقة العليا ، أو نجد فئة تقود الحركة دون أن تنتمى إلى شريحة عليا ، ولكن اتجاهها يقربها من الشرائح العليا تدريجيا .

وتتجه حركة التيار المحافظ ، إلى الحراك والصعود الطبقى ، سواء من خلال فئة داخل الحركة ، أو من خلال الحركة كلها ، فالبحث عن المكانة والسلطة ، داخل المؤسسة الدينية أو داخل المجتمع ، يعنى أن الحركة تحاول تحقيق الحراك الاجتماعى الكافى ، لكى تنتقل من طبقة أخرى ، حتى تصل إلى الطبقات العليا والحاكمة . فالتيار المحافظ الحركى ، قد يهاجم الطبقات العليا والحاكمة ، ولكن هجومه على هذه الطبقات ، ليس بسبب مكانتها العليا ، أو بسبب سلطتها أو نفوذها أو رأسماليتها ، ولكن يكون غالبا بسبب بعدها عن فكر هذا التيار .

فمنذ قيام حركة حسن البنا ، قامت مواجهة بين جماعة الإخوان المسلمين ، والطبقة الأرستقراطية ، ليس بسبب وضعها الطبقى الوظيفى ، ولكن بسبب اتجاهاتها التغريبية والتحررية ، ويتغير — بذلك — مفهوم الصراع الطبقى داخل التيار المحافظ الحركى . فهو لا يتجه إلى الصراع الطبقى بشكله التقليدى ، أى لا يتجه إلى الصراع بين طبقة و أخرى ، بين الغنى والفقير ، بين الحاكم والمحكوم ، ولكن يتجه هذا التيار إلى الصراع بمفهوم جديد ، فيكون صراعا بين من ينتمى إلى فكر هذا التيار الدينى ومن لا ينتمى له ، أيا كان طبقته . ولهذا ، يمكن أن يهاجم التيار المحافظ الحركى الغنى أو الفقير ، ويمكن أن ينتمى لهذا التيار الغنى أو الفقير ، ويتغير الصراع الطبقى ، فلا يعد صراعا طبقيا أفقيا ، بل صراعا رأسيا ، يجمع فى كل جانب منه الغنى أو الفقير ، والحاكم والمحكوم ، وربما أحيانا الظالم والمظلوم اجتماعيا ، فيصبح الصراع دينيا ، أكثر من كونه طبقيا .

ومن خلال هذا المفهوم الجديد للصراع ، تتغير المفاهيم التى يركز عليها التيار المحافظ الحركى . وبالطبع فإن هذا التيار يتفق مع تيارات أخرى فى بعض معاركه ، فكما يرى محمد عمارة[١٧] ، فقد أدرك الإخوان أهمية محاربة التغريب ، وأهمية الدعوة إلى الاستقلال الاقتصادى والسياسى ، كما نبهوا إلى الخطر الاستعمارى بجميع صوره . وفى تلك النقاط يتفق الإخوان ، مع تيارات دينية وتيارات سياسية أخرى . وهو ما يمثل الأرضية المشتركة ، بين

---

(١٧) المرجع السابق .

تيار وآخر ، ولكن هذه الأرضية المشتركة ، مع وجود الازدواجية والانقسامية الفكرية ، ومع وجود أشكال مختلفة للصراع الطبقى ، والصراع الدينى الطبقى ، يؤدى فى النهاية إلى انتفاء هذه الأرضية المشتركة ، فهى لا تؤدى إلى العمل المشترك ، ولا تؤدى إلى التعاون بين الفصائل المختلفة ، حيث تتزايد حدة الصراع بين هذه التيارات ، وتتزايد الفجوة بينها .

وإذا كان التيار المحافظ الحركى ، يأخذ موقفا من بعض القضايا الوطنية ، قد تتفق مع التيارات الأخرى ، فإن ما يميزه هو التركيز على الجانب الدينى الحضارى ، لهذا ينادى التيار المحافظ الحركى ، بالاستقلال الدينى والحضارى . لأنه يريد من مجتمع النقاء الدينى ، التميز بخصوصية فى الجوانب السلوكية والقيمية والأخلاقية . ولكن قد نجد بعض الإشكاليات ، حول موقف التيار المحافظ الحركى المسيحى ، من القضية الحضارية . فهذا التيار ، لا يستطيع تحديد هويته الحضارية الاجتماعية ، بسهولة . فهو يتجه نحو الأممية الدينية ، وهو ما يميز أيضا التيار المحافظ الحركى الإسلامى . وإن كانت الأممية الدينية ، تظهر بصورة واضحة ، لدى التيارات الدينية الأكثر جذرية . فإذا كان التيار المحافظ الحركى الإسلامى ، يحاول تمييز نفسه حضاريا عن الغرب ، فإن التيار المسيحى يحاول تمييز نفسه دينيا . لذلك فإن الموقف من الغرب ، يختلف بين التيار الإسلامى والتيار المسيحى ، فإن التيار المسيحى يرفض ما فى الغرب من علمانية ، وتيارات إلحادية ، وتيارات مستنيرة ، ولكنه يقبل ما فى الغرب من تيارات مسيحية محافظة ، تتفق وتتقابل معه فكريا . لهذا ، يحدد التيار الحركى المسيحى ، هويته وذاتيته الحضارية ، من خلال الاندماج الأممى ، مع التيارات الحركية المسيحية حول العالم ، ولهذا يهتم بهذه التيارات ، ويتابع حركتها ، ويرتبط بالتغيرات التى تحدث فيها . ويشعر أنها تمثل البعد الدولى له .

وبنفس هذا المعنى ، نجد أن بعض التيارات الإسلامية ، ترى من بعض الدول المتميزة بنموذج إسلامى معين ، الخلفية الدولية والتأييد العالمى ، لتحدد هويتها فى الاندماج مع هذه التيارات والدول . وهكذا تندمج الحركة الإسلامية ، مع الحركات الإسلامية حول العالم ، فى إطار أممى إسلامى . وتندمج الحركات المسيحية ، مع الحركات المسيحية حول العالم ، فى إطار أممى مسيحى . وتتغير مفاهيم ليس فقط الطائفية ، بل أيضا القومية . فتصبح الطائفة والمذهب والقومية والحركة ، تكوينا واحدا . فتحدد كل حركة هويتها من خلال ما تمثله من تيار فكرى ، فيكون كل من يتفق معها ، جزءاً من هذه القومية الجديدة ، وكل من يرفضه خارجا عن هذه القومية الأممية .

ولكن هذه الأممية الدينية ، تظهر لدى التيار الجذرى ، أكثر من التيار المحافظ الحركى ،

وذلك بسبب اتجاهات الأخير الواقعية . فهو يحاول مواجهة المشكلات التى تهم المجتمع . وبالتالى ، عندما يجد المشكلة القومية والخصوصية والحضارية ، قضية سائدة فى المجتمع ، قد نجده يقدم أطروحات خاصة بهذه القضية . فغالبا ما كان حسن البنا ، مثلا ، لا يرفض القومية ، ولكنه يقبل أيضا الأممية . فيضع للمجتمع أكثر من إطار للهوية ، منه الإطار القومى ، والإطار الأممى . وهذا أيضا ما قد نجده فى بعض الحركات المسيحية ، التى اهتمت بالخصوصية المصرية ، وبالشكل المسيحى المصرى ، تميز نفسها فى حدود معينة ، ثم تندمج مع الآخر المسيحى ، فى حدود أخرى ، ويصبح للهوية أكثر من دائرة .

فالتيار المحافظ الحركى ، قادر على تطوير نفسه ، وقادر على التجاوب مع ظروف المجتمع . وأكثر من ذلك ، فهو قابل للتجاوب مع النقد الموجه له ، فيطور من وضعه ، ويطور من أفكاره ، من خلال النقد الموجه له ، من التيارات الأخرى . ولهذا ، يتميز التيار المحافظ الحركى ، بالقدرة العالية على المرونة العملية والحركية ، تعبيراً عن ميوله الحركية ، وأهدافه العمل داخل المجتمع .

سلفى فى السياسة المعاصرة

يعد من أبرز ملامح التيار المحافظ الحركى ، جانبه السياسى ، فالاتجاه الحركى ، يتميز بالاهتمام بقضايا المجتمع وواقعه ، ويتميز بإقباله على التفاعل مع المجتمع . وهو يحاول التأثير عى المجتمع ، كما يتأثر به . فمثلا ، تميز التيار الحركى المسيحى ، فى السبعينات ، بالتركيز على بعض الممارسات الروحية (مثل الامتلاء بالروح القدس ، والتكلم بالألسنة) . ولكن فى الثمانينات ، وفى بداية التسعينات ، يبتعد هذا التيار ، خاصة فى فصائله الأقوى والأكثر نجاحا ، عن التركيز فى هذه الممارسات . لأنه وجد أن هذه الممارسات ، ترفض من قطاع عريض داخل المؤسسة الكنسية الرسمية . مما يبرز المرونة العملية والواقعية ، لدى بعض فصائل هذا التيار ، حيث تبتعد عما يعوق الوصول إلى الشرعية ، داخل المؤسسات الرسمية . وقد يعنى هذا الابتعاد عن فكرة ، أو أخرى ، أن التيار قد رفضها تماما ، وقد يعنى ذلك أحيانا ، أنه لا يرفضها فعلا ، ولكن يخفيها ولا يعلنها ، ولا يركز عليها . ومع الوقت ومع تراجع مركزية هذه الأفكار ، يبتعد التيار الحركى عنها تدريجيا ، ويبتعد تدريجيا — بالتالى — عن الملامح التى تعوقه عن التفاعل مع الواقع السياسى داخل الكنيسة .

وبنفس هذا المعنى ، أنشئت جماعة الأمة القبطية ، كما ترى سميرة بحر[18] ، كجماعة

(١٨) سميرة بحر الأقباط فى الحياة السياسية المصرية . القاهرة ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٨٤ ، ص١٤٣ — ١٤٤ .

دينية اجتماعية ، وليس لها هدف سياسي ، « .. تسعى لرفاهية الكنيسة الأرثوذكسية وليس لها الاشتغال بالسياسة ، وذلك بتطبيق حكم الإنجيل على أهل الإنجيل ، وتكلم الأمة القبطية باللغة القبطية » .

وفى هذا كانت محاولة الأمة القبطية ، لتحدد نفسها فى هذا المجال الاجتماعى والدينى ، ولكن صياغتها التى كانت متأثرة لحد كبير بجماعة الإخوان المسلمين ، كانت تعطى لها بعدا سياسيا لا ينكر . فكانت هذه الجماعة ، وبرغم مرونتها وواقعيتها فى تقديم أفكارها ، أميل إلى إظهار جانبها السياسى سريعا . مما دفع الكنيسة والدولة ، للتحالف ضدها والقضاء عليها .

ولقد كانت معظم أنشطة الأمة القبطية ، تتركز فى الأنشطة الدينية الدراسية ، والأنشطة الثقافية القبطية ، الخاصة باللغة والتراث القبطى ، بجانب أنشطتها الإعلامية والثقافية والرياضية العامة . وكل هذه الأنشطة ، لا تعطى للجماعة بعدا سياسيا مباشرا ، ولكنها بالفعل أنشطة تتيح لها القرب من السياسة ، دون العمل بالسياسة .

الإخوان فى السياسة

برغم النزعة السلفية لهذه الحركات ، إلا أنها ، وعند القرب من المجال السياسى ، تتصرف بأسلوب سياسى معاصر . وهو ما يراه رفعت السعيد[19] ، فى أسلوب حسن البنا السياسى ، حيث تميز فى رأيه بالمناورة والغموض . والمناورة تشير إلى ميل حسن البنا ، لاتخاذ المواقف العملية والواقعية ، التى تتيح له تحقيق أهدافه السياسية ، دون أن يأخذ مواقف دينية صارمة . فقد كان من الممكن لحسن البنا ، اتخاذ مواقف دينية صارمة ، من مؤسسات واتجاهات المجتمع ، فيرفضها ، فيقع صدام بينه وبين كل التيارات ، فلا يجد من يتحالف معه ، لهذا كان حسن البنا ، مناورا سياسيا ، وكان قادرا على التجاوب مع الظروف الواقعية المحيطة به ، ففى المجال الدينى ، كان الزعيم الدينى المثالى ، أما فى المجال السياسى ، فكان رجل السياسة ، وهو ما أضفى على تصرفات ومواقف حسن البنا ، قدراً من الغموض ، فمن يقارن أفكاره ومبادئه ، بمواقفه وتصرفاته ، سيجد إلى حد ما ، بعض المظاهر التى يصعب تفسيرها . وإن كان تفسير مثل هذه الظواهر ، يتاح إذا ما فصلنا بين الاتجاه الدينى النقى ، وما بين الواقعية الحركية السياسية .

وهذا الجانب السياسى ، لحركة الإخوان المسلمين ، ولحسن البنا ، يظهر واضحا فى موقف الإخوان من الأقباط . فقد كان الموقف معتدلا كما يرى زكريا سليمان بيومى[20] . فكان

(١٩) رفعت السعيد . حسن البنا ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٤ .

(٢٠) زكريا سليمان بيومى . الإخوان المسلمون ، مرجع سبق ذكره .

البنا يرى أن مهاجمة الفكر الإسلامى من بعض الأقباط ، لا يعبر عن مجموع الأقباط . وكان البنا يخشى الفتنة الطائفية ، ويخشى تهمة التعصب الدينى ، وتفريق أبناء الأمة الواحدة ؛ لهذا حاول البنا ، كسب ود الأقباط حتى لا يعارضوا تطبيق النظام الإسلامى . وكان يرى ، أنه إذا كان للمسيحيين نظام خاص بهم ، فعليهم أن يطبقوه ، فإن هذا لا يضر المسلمين . وهو خطاب يتضمن خطابا آخر غير مباشر ، مفاده أن تطبيق المسلمين لنظامهم الخاص لا يضر الأقباط . ولكن مع هذا ، كان هناك اتجاه مختلف ، داخل بعض صحف الأقباط ، وصحف الإخوان المسلمين ، فكان بين هذه الصحف إتجاه متشدد ، تمثل فى مقالات من هذا الجانب ، وردود من الجانب الآخر . وأيضا ظهر الميل إلى التطرف تجاه الأقباط ، لدى جماعة شباب محمد [٢١] ، حيث كانت هذه الجماعة المنشقة عن الإخوان المسلمين ، تميل إلى معارضة موقف الأقباط ، وخاصة بعض مفكريهم مثل سلامة موسى ، وكانت تربط بين أقباط مصر ومسيحيى العالم ، وتتهمهم بالوقوف ضد المسلمين والإسلام .

وكان الموقف الإيجابى لحسن البنا من الأقباط ، يغلب عليه طابع الموقف السياسى ، أكثر منه طابع الموقف الفكرى . فلم يقدم حسن البنا توصيفا فكريا عقائديا ، للعلاقة بين المسلم والقبطى ، برغم أنه قدم خطابا واضحا فى هذه القضية . فغلب على موقفه ، تأكيد اتجاهه الإيجابى نحو الأقباط ، وبالتالى تحييد الأقباط عن الدخول فى الصراع السياسى بينه وبين التيارات السياسية الأخرى فى المجتمع . فأصبحت قضية الأقباط فى الموقف الإخوانى ، تعد ضمن الجوانب السياسية الحركية ، ويقل تناولها كقضية فكرية عقائدية ، فتظهر فى الخطاب السياسى ، أكثر من الخطاب العقائدى .

وأظهرت جماعة الإخوان المسلمين ، قدرة عالية على المناورة السياسية ، عبر مراحلها المتتالية ، مما أتاح لها ، وبرغم كل الظروف ، الاستمرار ولفترة تخطت الستين عاما ، وبعد الأزمات الكثيرة التى عانت منها الجماعة فى فترة حكم عبد الناصر . جاءت فترة حكم السادات ، فحاولت الجماعة ترقب القادم الجديد . واتفقت رغبة الجماعة فى العودة للعمل ، مع الاتجاه اليمينى للسادات ، والذى تميز باستخدام الخطاب الدينى ، كوسيلة لتغيير النظام السياسى . وتحالف الإخوان مع نظام السادات .

وفى بداية الفترة الساداتية ، أظهر الإخوان اتجاها إيجابيا نحو اليمين الرأسمالى ، واتجاها سلبيا نحو الانغلاق والسياسات الناصرية ، ولكنهم ، وعندما اختلفوا مع السادات ، رفضوا

---

(٢١) المرجع السابق

الانفتاح والربا والفساد والترف والاستغلال ، بجانب رفضهم للمبادرة والصلح مع اليهود . ولعل هذا يوضح بعداً جديداً ، للحركة السياسية للتيار المحافظ ، بين الانشقاق بين الإخوان والسادات ، لرغبتهم فى المشاركة فى الحكم ، ورفضهم للصلح مع اليهود ، ولتباطؤ السادات فى تطبيق الشريعة ، اتجه الإخوان إلى رفض الاتجاه اليمينى الرأسمالى برغم أنهم أيدوه قبل ذلك ، وأكثر من ذلك فإن الاتجاه الاقتصادى لجماعة الإخوان المسلمين ، يميل ومنذ فترة مبكرة إلى الاتجاه الرأسمالى اليمينى ، فعندما أيدوا السياسة اليمينية للسادات ، كان ذلك تأييدا لاتجاههم الحقيقى . ولكن عندما رفضوا الانفتاح وهاجموه ، كان ذلك هجوما على السادات نفسه ، وعلى الطبقة الحاكمة ، دون أن يكون هجوما على الاتجاه اليمينى .

والسياسة المرنة ، تتضح فى شخصية عمر التلمسانى ، كما يرى عادل حمودة[٢٢] . فقد كان عمر التلمسانى ، يتحرك عندما يتاح له ذلك ، وكان يعارض عندما يجد أن المعارضة لا تقطع الصلة تماما بينه وبين الدولة . كما كان يبلغ جهات الأمن باتصالاته ، مع الجهات الأجنبية .

ويرى فرج فودة[٢٣] ، أن التحالف الإسلامى دخل الانتخابات ، باتباع قواعد لعبة الانتخابات وهو ما حدث فى انتخابات عام ١٩٨٤ ، وانتخابات عام ١٩٨٧ ، حيث استطاع التحالف دخول الانتخابات ، من خلال ممارسة نفس قواعد العملية السياسية ، التى تمارسها الأحزاب الأخرى ، سواء فى الحملة الانتخابية ، أو فى عملية الانتخابات نفسها . كما استطاعت جماعة الإخوان المسلمين ، كسب تأييد بعض الفصائل الإسلامية المعارضة لها . فكما يذكر فرج فودة[٢٤] ، فقد أيد الشيخ عمر عبد الرحمن ، فى ابريل ١٩٨٧ ، فى حديث لجريدة الشعب ، التحالف الإسلامى . كما يذكر فرج فودة ، ظهور المنقبات فى طوابير الانتخابات . والشيخ عمر عبد الرحمن ، وكذلك المنقبات ، ينتمون غالبا إلى التيار الجذرى من الحركة الإسلامية ، وهو تيار يرفض الأساليب الإصلاحية ، ويرفض العمل من خلال القنوات الشرعية ، ومع ذلك فقد استطاعت جماعة الإخوان المسلمين ، الفوز بتأييد هذه التيارات لها فى الانتخابات ، ومن جانب آخر ، كانت هذه الفصائل الأكثر جذرية وتطرفا ، تُظهر قدرا من الوعى السياسى ، والتكنيك المرحلى ، عندما ناصرت التحالف الإسلامى ، لأنها تعتبره فى النهاية ، مرحلة من مراحل اقتراب التيار الإسلامى من السلطة ،

---

(٢٢) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ .

(٢٣) فرج فودة . الإرهاب . القاهرة : دار مصر الجديدة ،١٩٨٨ ، ص ٤٩ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٤٧ — ٤٨ .

مما يتيح لها فرصة أفضل لتحقيق أهدافها . ولكن وفى الوقت نفسه ، فإن بعض التيارات ، المتشددة ، خاصة الجهادية ، قد رفضت التحالف ، ورفضت دخول الإخوان المسلمين إلى مجلس الشعب . وهى الفصائل التى تحاول المحافظة على اتجاهها الدينى والسياسى ، دون أى تغيير ، أو مرونة ، أو مناورة .

سياسة الحركة المسيحية

وعلى صعيد آخر يمكن متابعة التيار الحركى المسيحى ، لاكتشاف أساليبه السياسية . فداخل الكنيسة ، واجه التيار المحافظ الحركى ، الجماعات المنشقة عن الكنيسة ، والتى تقيم كنائس خاصة فى المنازل ، فحاول رموز وقادة التيار الحركى ، محاربة هذه الجماعات ، واستقطاب الشباب ، بعيداً عنهم . لدرجة أن صراعا ما ، قد حدث بين التيار الحركى ، والتيار الجذرى المنشق . فأصبح كل تيار يحاول جذب جماهير التيار الآخر وشبابه . ووصل الأمر بالتيار الجذرى المنشق ، إلى جذب بعض أتباع التيار المحافظ الحركى . مما دعا أحد قادة التيار المحافظ الحركى ، إلى إعادة هذا الشباب إلى جماعته ، ووصل الأمر إلى إخراج هذا الشباب من إحدى اجتماعات التيار الجذرى المنشق .

وأكثر من ذلك ، فإن التيار المحافظ الحركى ، يتحالف داخل الكنيسة ، مع التيارات الأخرى ، فى مواجهة التيارات الجذريةالمنشقة ، وبهذا يستطيع خلق أرضية للعمل المشترك ، بينه وبين التيارات الأخرى ، ويستطيع تقديم نفسه للتيارات الأخرى ، كقوة مؤثرة وفعالة ، وأيضا كقوة قادرة على المحافظة على كيان الكنيسة ومنع الانشقاقات التى تحدث بها . مما يدفع التيارات الأخرى إلى التحالف معه ، للمحافظة على كيان الكنيسة ، ومنع ما يحدث بها من انشقاقات .

ويتجه التيار المحافظ الحركى داخل الكنيسة ، إلى عدد من المراحل المتتابعة ، التى تمكنه من تحقيق المكانة والسلطة داخل الكنيسة . حيث يعتمد هذا التيار ، على حركة بعض القادة المستقلين ، لأنهم مستقلون عن التيارات الأخرى ، ومستقلون عن السلطة الكنسية ، مما يتيح لهم العمل فى حرية . وهذا الاستقلال ، يجذب نحوهم الشباب ، خاصة أنهم قادرون على جذب الشباب نحوهم ، عندما يكون الشباب معترضا ومتمردا ، على التيارات الحاكمة داخل الكنيسة ، وكذلك لأن الشباب غالبا ما يبتعد عن رموز السلطة ، ويتجه إلى القادة المستقلين أو المعارضين .

ومن جانب آخر يحاول التيار الحركى المسيحى ، من خلال بعض رموزه ، تطوير حركته ، لتصبح أكثر اعتدالاً ، خاصة فى المراحل التالية لجمع الجماهير وتحقيق الشعبية ،

فمع الجماهيرية ، خاصة من الشباب ، يتاح لهذا التيار قدر أكبر من القوة ، وبالتالى لا يحتاج كثيراً إلى الأفكار والممارسات الدينية المميزة ، التى تساعده على جذب الشباب ، فى المرحلة الأولى من الحركة .

ومن خلال القوة والجماهيرية ، يتجه التيار الحركى إلى البعد عن التطرف الفكرى ، والميل أكثر إلى الاعتدال ، حتى يستطيع التعامل مع التيارات الأخرى فى الكنيسة ، وحتى تتاح له الفرصة ، لتحقيق حركيته السياسية ، لكسب الشرعية الكنسية . ومن جانب آخر ، يحاول التيار الحركى المسيحى ، جذب القيادات الكنسية له ، سواء بإغرائها بالشباب المتجمع حوله ، أو بإغرائها بقدرته على إحياء الكنيسة ، وعلى جمع المزيد من الأعضاء لها . وقد يحاول هذا التيار الحركى ، جذب تأييد القيادات الكنسية له ، من خلال التلويح بما له من شعبية . فعندما تعارضه بعض القيادات ، قد تفقد هى شعبيتها ، وتتزايد شعبيته هو . فيصبح الطريق — بهذا — مفتوحا أمام هذا التيار ، لكى يحكم الكنيسة .

وبنفس هذا المنطق الحركى ، تتخذ الهيئات الأجنبية المسيحية العاملة فى مصر موقفا يتيح لها المزيد من الحركية ، والمزيد من اكتساب الشرعية ، فهذه الهيئات لا تحكم ، ولا تحاول الوصول إلى حكم الكنيسة فى مصر ، لأنها تعرف أنها هيئات موازية للكنيسة ، ولن يتاح لها حكم الكنيسة . ولكنها تتخذ أساليب أخرى ، فهى تحاول التأثير على كل من يحكم الكنيسة ، من خلال التأثير على قيادات الصفوف الأول والثانى والثالث على الأقل . وهكذا تجذب لها العديد من القيادات ، باختلاف مواقعهم ، ومراكزهم . ومن خلال القيادات ، تحاول تقديم فكرها إلى الكنيسة بأسلوب غير مباشر . فهى تجذب مجموعة من القيادات ، وتقدم لها اتجاهها الفكرى المميز ، ثم عندما تعود هذه القيادات إلى مواقعها ، فإنها سوف تقدم داخل مواقعها ، الفكر الذى تنادى به هذه الهيئة أو تلك . ومن أكثر الحركات التى تتبع هذا الأسلوب ، بجانب الأساليب الأخرى ، هيئة « شباب له رسالة » ويمثلها منير مساك ، وهيئة « البحارة » (النافيجيتوز) ويمثلها نبيل جبور .

وعن طريق هذه السياسة ، تصل الحركة أو الهيئة إلى السيطرة الحضارية والفكرية ، بأسلوب غير مباشر فيكون لها ، لا حكم الكنيسة ، بل يكون لفكرها السيادة والسيطرة على الكنيسة .

وتصبح مجموعات التدريب ، والمناهج الدراسية ، والمؤتمرات داخل مصر وخارجها ، والبرامج الروحية الإحيائية ، وغيرها ، من أهم الأساليب التى تستخدمها الهيئات الأجنبية ، وذلك بجانب تكوين المجموعات ، وأساليب نقل الفكرة بصورة فردية من القائد المُعلم

المُطاع ، إلى التلميذ المُتعلم المُطيع ، وهو ما يعرف بأسلوب « التلمذة » .

ويميل التيار المحافظ الحركى ، إلى محاولة السيطرة على التيارات المستنيرة داخل الكنيسة ، من خلال محاصرتهم بالشباب الموالى للفكر المحافظ أو الجذرى (المتطرف) . مما يجعل القائد المستنير ، بلا أتباع خاصة وأن الفكر المستنير ، لا يجد طريقه إلا بين الصفوة ، ثم يحاول التيار المحافظ الحركى ، إغراء القادة المستنيرين بالأتباع ، إذا ما قدموا فكراً يمزج بين الفكر الدينى المستنير ، والفكر المحافظ . وهم لايطالبون القادة بترك الفكر المستنير تماما ، وتقديم فكر محافظ تماما ، ولكنهم يطلبون من قادة التيار المستنير ، تقديم فكر مستنير محافظ ، أو فكر توفيقى يجمع بين التيارين ، وهذه المطالب فى حد ذاتها تدل على الحركية السياسية ، والمرونة الفائقة فى العمل والحركة ، فإذا طلب من القائد المستنير ، ترك كل فكره ، فإنه سيرفض بالضرورة ، ولكن إذا طلب منه إدخال بعض التعبيرات المحافظة ، وبعض المفاهيم الروحية ، وبعض الحماس الروحى ، على فكره ، فإنه يمكن أن يقبل . وتدريجيا يمكن جذب هذا القائد إلى المزيد من الفكر الأكثر تطرفا ، أو الأكثر محافظة . وهكذا قد يندفع الفكر المستنير ، تدريجيا إلى حظيرة الفكر المحافظ □ □

الفصل الخامس

فى مفترق الطرق

وسط تزايد الأزمات الاجتماعية ، وتزايد حركة الإحياء الدينى ، تتعدد المشكلات الاجتماعية والطبقية ، وتتعدد الحلول الدينية . وكما يرى ورد[1] ، أن الطبقات الاجتماعية كانت مسئولة ، مثلها مثل اللاهوت ، عن قيام طوائف جديدة . فهناك العديد من الأسباب الاجتماعية والطبقية ، التى تدفع إلى قيام المزيد من الحركات الدينية ، كما أن هناك العديد من الأسباب اللاهوتية والفقهية ، التى تدفع إلى تعدد الحركات الدينية واختلافها .

وتأخذ الحركات الدينية طابعها الخاص ، فهى حركات دينية ، وهى أيضا حركات طبقية واجتماعية وسياسية . وكذلك ، فهى حركات ثقافية وحضارية . وتعدد جوانب الحركات الدينية . يدفع إلى مزيد من التميز ، ومزيد من الاختلاف ، بينها وبين المجتمع ، وبينها وبين بعضها البعض . وكما يرى ديتس[2] ، فإن الخبرة الدينية الشديدة ، ينتج عنها قدر من تقلص الذات ، وبتر نماذج الإدراك والحكم ، والتحكم فى السلوك . وإذا كان ديتس يصف الخبرة الدينية الشديدة أو غير المعتادة ، فيمكن تقليل حدة هذه النتائج ، لنصف الخبرات الأكثر شيوعا . فمع الخبرات الدينية المتميزة ، داخل الحركات الدينية ، يتغير مفهوم الذات ، وتتغير الهوية الذاتية ، كذلك تتغير أنماط الحكم على الآخرين والذات . وهو ما يفتح المجال واسعا ، أمام اختلاف الحركة الدينية ، مع الحركة الدينية الأخرى ، كذلك يفتح الباب أمام اختلاف هذه الحركات عن المجتمع .

فى هذا المناخ ، تظهر حركات أكثر جذرية (تطرفا) من الحركات التى سبق تناولها فى الفصول السابقة . وكما يرى ميدو وكاهوى[3] ، فإن الاحتياج إلى الحل المبسط ، يدفع إلى الحركات الشمولية . كما يظهر مدى التطرف فى أشكال التعبير ، عن هذه الحلول الدينية المبسطة .

---

(1) Word, D. M. Socail stratification : Social class and social mobility. In S. A. Grunlan & M. Reimer (Eds) Chistian perspectives on sociology. Michigan :Zondervan, 1982 .

(2) Dittes, J. E. Psychology of religion. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds) The handbook of social psychology (Vol.5). New Delhi : Amerind, 1969.

(3) Meadow, M. J., & Kahoe, R. D. Psychology of religion : Religion in individual lives. Cambridge : Harper & Row, 1984, P.372.

ومثال لذلك ، ما حدث من انتحار جماعي لجماعة من معبد الشعب ، في عام ١٩٧٩ ، في الولايات المتحدة الأمريكية .

فالظروف الاجتماعية غير المستقرة ، كما يرى ميدو وكاهوى[٤] ، تلك الظروف التي لا تلبى احتياج الشعب للمعنى والاستقرار ، تدعم التعصب . فالأفراد الخائفون ، مع حاجتهم للمعنى والبساطة في المفاهيم ، وحاجتهم للتخلص من التوتر ، يتكون لديهم أفضل استعداد للتعصب . مما يدفع إلى المناداة بالصيغ الدينية المبسطة ، والتي تُضيق المنظور الفكرى للفرد ، وتجعله أكثر رفضا للآخر ، وأكثر ميلا للتعصب .

وتزداد هذه الظواهر[٥] ، من خلال دور القائد مع الأتباع . فالتحكم في الأتباع القلقين ، يتزايد مع البيئة المنغلقة . وتزداد إمكانية التحكم في الأتباع ، من خلال بث الشعور بالذنب . حيث يكون المخرج الوحيد ، لهذه الفئات القلقة الحائرة ، هو اختيار الله لهم ، لينضموا لعضوية الجماعة . ويرتبط الأتباع ، بالقائد الكاريزما (المُلهم) .

على صعيد آخر ، يتزايد بداخل هذه الجماعات القلقة والحائرة ، الميل إلى الاقتحامية . وتعرف نعمة الله جنينة[٦] ، الميل إلى الاقتحامية بأنه تجاوز للتكيف والتسامح مع المجتمع ، وأنه الميل إلى السيطرة على الآخرين ، مع الشعور ، لا بالدونية ، بل بالتفوق والرغبة العارمة للانتصار . وهذا الوصف للشخصية الاقتحامية ، ينطبق على قادة الجماعات الدينية ، وبعض كوادرها ، أكثر مما ينطبق على الفئة العريضة من الأتباع . كما أنه قد ينطبق على بعض الحركات الدينية ، أكثر من حركات أخرى . فالاقتحامية ، بهذا المعنى ، سمة توجد وتظهر في الحركات الدينية ، ولكن بدرجات مختلفة ، وحدة متنوعة .

وفي نموذج سيد قطب ، يرى محمد حافظ دياب[٧] ، أن سيد قطب قد جعل من اللاهوت (الله) والناسوت (الإنسان) طرفى صراع تاريخى . إن هذا الصراع يدور بين الدين وإدارة الله ، وبين المجتمعات الجاهلية التي تعبر عن إدارة الإنسان . فيصبح التاريخ ، صراعا بين الخير والشر ، صراعا بين الإيمان والكفر . وفي هذا الصراع ، تحاول الجماعة المؤمنة الانتصار للخير والإيمان وإرادة الله ، في حين يحاول المجتمع الجاهلى ، الانتصار للشر وإرادة الإنسان .

---

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق .

(٦) نعمة الله جنينة . تنظيم الجهاد : هل هو البديل الإسلامى في مصر ؟ . القاهرة : دار الحرية ، ١٩٨٨ ، ص ٣١ .

(٧) محمد حافظ دياب . سيد قطب ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ١٩٠ .

وتتغير صورة المجتمع ، ومنذ نهاية الستينات ، فتتنوع طبقاته ، وتتنوع مواقفها من الواقع الراهن . ليظهر مع الوقت ، المزيد من الفئات الهامشية التى ترفض هذا الواقع ، وتبحث عن حلول دينية ، لتغيير الواقع ، تغييرا جذريا كاملا . ففى التيارات التى سبق تناولها ، سواء التيار السياسى أو المستنير أو المحافظ أو المحافظ الحركى ، وجد أنها تميل إلى البعد أو القرب عن المجتمع ، بدرجات متفاوتة . فهى تحاول تغيير المجتمع ، وإصلاحه ، تدريجيا ، دون أن تحاول مهاجمته وهدمه تماما . وهذه الحركات تنبع من الشرائح الأعلى نسبيا فى المجتمع ، سواء من الطبقة العليا أو من الشرائح العليا من الطبقة الوسطى ، كما تنبع من الفئات الطموحة ، والفئات التى حققت مكانة نسبية داخل المجتمع ، أو الفئات التى يراودها الأمل فى تحقيق هذه المكانة وإمكانية ذلك عمليا . لكن ، من جانب آخر ، نجد أن هناك جماعات لم تحقق أى قدر من الإنجاز ، وتعيش مشاعر الإحباط الشديد ، فيموج بداخلها الطموح المُحبَط ، والرغبة المُحبطة ، فى التغيير والتطور .

فهناك جماعات ، قريبة من التكوين العام للمجتمع ، وبالتالى فإن موقفها من المجتمع ، مهما كان ما به من رفض ، فإنه لا يصل إلى الرفض الكامل ، ولا يصل إلى اتهام المجتمع بالكفر . ولكن هناك جماعات تأخذ موقفا من المجتمع ، أكثر بعدا عنه ، فتتهمه بالكفر والجاهلية ، وتبتعد عنه تماما ، وتنعزل عنه ، لكى تنقض عليه وتقتحمه فى النهاية لتغيره .

ولعل الارهاصات الأولى لهذا التيار ، نجدها واضحة فى فكر سيد قطب . ولعل سيد قطب — فى الواقع — يمثل لحظة فى مفترق الطرق . فلم يكن سيد قطب ، معبرا عن اتجاه رافض للمجتمع ، ولكنه عبر تاريخه كان معبرا عن أكثر من اتجاه فكرى . وفى المرحلة الأخيرة ، كان ينتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين ، ولكن عندما اصطدمت الجماعة بالثورة ، كان لسيد قطب تفسيره الخاص لما حدث . فقد رأى أن صراع رجال الثورة ، مع حركة الإخوان المسلمين ، يعبر عن خطأ الجماعة لأنها تحالفت مع رجال الثورة ، وبالتالى أصبح يرى أن الحركية الواقعية السياسية خطأ فى حد ذاتها ، وأن التجاوب مع المجتمع ومسايرته ، أو التحالف مع إحدى قوى المجتمع ، يعد خطأ فى الرسالة الدينية . فأصبحت الجوانب المرنة ، من حركة الإخوان المسلمين ، هى الجوانب التى تؤدى إلى الفشل ، حسب تفسير سيد قطب .

وفى الجانب القبطى ، تظهر جماعات مسيحية ، ترفض المجتمع والكنيسة ، وربما ترفض العالم أيضا . فهى ترى أن التعامل مع هذا العالم ، ومشاركته ، خطأ دينى ، وخروج عن النهج الإيمانى الصحيح . ولهذا ، تحاول هذه الجماعات البعد عن المجتمع ، والانعزال عنه ، لكى تبنى لنفسها مجتمعها الخاص ، وتبنى لنفسها كنيستها الخاصة . ومن هذه الجماعات ،

الجماعات المنشقة والتى أقامت كنائس خاصة بالمنازل . ومن رموز هذا التيار المتشدد الجذرى ، مكس ميشيل ومحسن ناظم ، وإبراهيم صبرى ، وغيرهم .

فهؤلاء وغيرهم ، تركوا الكنيسة ، وأقاموا كنائس خاصة فى المنازل ، واجتماعات خاصة بهم ، يمارسون فيها كل أشكال الممارسة العبادية . وبعض أتباع هذه الحركات ، قد يواظب على حضور الكنيسة ، بجانب حضوره لهذه الاجتماعات الخاصة فى المنازل . ولكن البعض الآخر ، قد ينفصل عن الكنيسة تماما ، وتقتصر ممارسته للعبادة على الكنائس الخاصة ، كنائس المنازل .

وهذا الجيل من التيار المتمرد الجذرى ، رفض الكنيسة ، واعتبر الكنيسة بوضعها الحالى ، وقياداتها الحالية ، قد خرجت عن الدين الصحيح . وأنها تجاوزت حدود الأصول العقائدية ، لذلك يرفضها ويبتعد عنها ، ويحاول إنشاء كنيسة أخرى مستقلة عن الكنيسة الرسمية ، تمثل بالنسبة لهذا التيار الكنيسة الحقيقية .

عصر الزعماء والأمراء

من الطبقة الوسطى الدنيا ، ومن حزام الفقر حول المدن الكبيرة ، ظهر بديل عقائدى جديد ، وظهرت حركات جديدة . تحاول قيادة الطبقات الأدنى ، وتحاول قيادة المستضعفين . وكأننا بصدد مجتمع ينشق أفقيا ، فتنفصل الشرائح الدنيا للطبقة الوسطى ، خاصة فئة الشباب ، عن الطبقات الأعلى ، وتحاول جذب الطبقات الأدنى إليها . فيصبح هناك مجتمعان ، مجتمع يضم الشرائح العليا من الطبقة الوسطى ، والأعلى منها ، ومجتمع يضم الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى والأدنى منها . ومن خلال التفسير العقائدى والمفاهيم الدينية ، تحاول الحركات الدينية الجذرية ، تقديم المجتمع الأدنى باعتباره جماعة المؤمنين ، والمجتمع الأعلى باعتباره جماعة الخارجين عن الدين الصحيح ، أو مجتمع الجاهلية .

ويرى دكمجيان[8] ، أن تأييد الحركة الإسلامية ينتشر فى الطبقة الوسطى وشرائحها الدنيا ، والطبقة الدنيا . فى حين أن هناك دلائل تؤكد على انتشار المنهج الاسلامى ، فى الطبقات الوسطى العليا ، والطبقة العليا . ونلاحظ ، أن الحل الدينى ، أو البديل الدينى ، ينتشر فى معظم الطبقات ، ولكن فى كل طبقة تتميز حركات دون الأخرى . فنجد أن الطبقات العليا ، تميل حركاتها إلى الأساليب الإصلاحية والتدريجية . فى حين تميل الطبقات الأدنى إلى الأساليب الجذرية (الراديكالية) . فكل من يجد طريقه فى المجتمع ،ويجد لنفسه

---

(٨) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٩ ، ص ٢٠ .

مكانة نسبية فى المجتمع ، يرتبط أكثر بالمجتمع ، ويحاول تغيير المجتمع دون أن ينفصل عنه . فهو ينخرط فى المجتمع ، ويحاول تغييره من الداخل ، فى آن واحد . ولكن الفئة الهامشية فى المجتمع ، تجد نفسها منفصلة ومنعزلة عن المجتمع ، بفعل الحتمية الاجتماعية ، وبفعل ظروف الواقع ، ولهذا ترد على هذا العزل بالانعزال ، أى ترد على هذا الوضع الحتمى الجبرى ، بوضع آخر اختيارى . فهى ترد على رفض المجتمع لها ، بوصفها فئات هامشية ، برفضها للمجتمع ، بوصفه مجتمعا كافرا أو جاهليا .

ويظهر عصر الزعماء والأمراء ، فتتعدد الحركات الدينية الجذرية ، داخل المجتمع المصرى ، وكل حركة لها قائد أو زعيم أو أمير . فتظهر حركات كثيرة ، لا تتقابل ولا تتكامل ، إلا فى أحيان محددة . وتعبر بذلك ، عن وجود فجوة بين طبقات المجتمع ، كما تعبر عن ازدياد القلق والتوتر والإحباط ، داخل الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى ، على وجه الخصوص .

وبين هذه الحركات ، تظهر بعض الفروق ، حيث يلاحظ دكمجيان[9] الاختلاف بين جماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) من جانب ، وجماعة الفنية العسكرية (حزب التحرير الإسلامى) من جانب آخر . فجماعة التكفير والهجرة ، كانت أكثر بعدا عن المجتمع ، وأكثر رفضا له ، فهى تحارب لا الحكومة فقط ، بل المجتمع أيضا ، كما أنها تتشدد فى موقفها من علماء المسلمين . ولكن حزب التحرير الإسلامى ، يأخذ موقفا أقل تشددا تجاه العلماء ، ويواجه الحكومة ، أكثر مما يواجه المجتمع .

ومن جانب آخر ، تميل جماعة التكفير والهجرة ، إلى المناداة باعادة المجتمع النبوى الأول . فى حين أن حزب التحرير الإسلامى ، لا يعارض اقتباس بعض الأساليب الحديثة . وعلى صعيد آخر ، وكما يوضح دكمجيان[10] فإن جماعة التكفير والهجرة ، تميزت بالقيادة الآسرة (الملهمة) ، فى حين تميز حزب التحرير الإسلامى بالقيادة الجماعية .

وكانت جماعة التكفير والهجرة ، تحاول كسب المزيد من المؤيدين ، من خلال علاقات القرابة والصداقة ، فتميزت بطابع أسرى . أما حزب التحرير الإسلامى ، فكان يبحث عن الأتباع والمؤيدين ، من خلال علاقات الزمالة . ويضاف لذلك ، أن جماعة التكفير والهجرة ، كانت تجد مؤيديها فى صعيد مصر ، أما حزب التحرير الإسلامى ، فكان يجد أعضاءه ومؤيديه فى القاهرة والإسكندرية .

وتميزت جماعة التكفير والهجرة ، بإقامة بيئة متكاملة منعزلة عن المجتمع ، وتميزت أيضا

---

(٩) المرجع السابق .
(١٠) المرجع السابق .

باستخدام أسلوب العقاب البدنى للمنشق عنها . ومن أهم ما يميز جماعة التكفير والهجرة ، عن حزب التحرير الإسلامى ، أن جماعة التكفير كانت تحاول تحقيق المجتمع النبوى القوى ، ثم بعد وصول هذا المجتمع إلى القوة اللازمة ، تنقض مرة واحدة على المجتمع . أما حزب التحرير الإسلامى ، فقد حاول تكوين جماعة جهادية ، تعمل على إحداث الانقلاب السياسى . فكانت جماعة التكفير والهجرة ، جماعة « خلاصية مهدوية » ، أما حزب التحرير الإسلامى فكان جماعة « جهادية » .

وظهر اتجاهان ، للتيار الدينى الجذرى ، اتجاه يركز على القضايا الدينية ، واتجاه يركز على القضايا السياسية . ومن خلال قراءة فكر سيد قطب ، يلاحظ أن كلا الاتجاهين ، نبع من فكر سيد قطب . ففكر سيد قطب ، قدم إطارا عاما ، للحركات الدينية ، يربط ما بين الجوانب الدينية والسياسية ، ويربط ما بين الجوانب الخلاصية والجهادية . فقدم نموذجا متكاملا لهذه الجوانب معا ، ولكن أتباعه كانوا أقرب إلى التركيز على جانب دون الآخر . ومن فكر سيد قطب ، ظهر شكرى مصطفى وجماعة التكفير والهجرة ، ومن فكره أيضا ظهر صالح سرية وحزب التحرير الإسلامى . وكان لكل منهما ، طريقه المميز عن الآخر .

الخلاصيون والجهاديون

خرج من عباءة سيد قطب تيار جهادى ، كان من أبرز رموزه صالح سرية وحزب التحرير الإسلامى (جماعة الفنية العسكرية) وعبد السلام فرج وعبود الزمر وتنظيم الجهاد ، وأيضا سالم الرحال . ومن الجانب الآخر ، ظهر من عباءة سيد قطب تيار خلاصى (مهدوى) ، كان من أبرز رموزه شكرى مصطفى وجماعة المسلمين ، وأيضا ظهر طه السماوى .

واختلف طريق كل اتجاه ، فكان الطريق الجهادى ، أكثر انتشارا فى الوجه البحرى والمدن الكبيرة ، أما الطريق الخلاصى فكان أكثر انتشارا فى الوجه القبلى والمدن الصغيرة . كذلك ، تميز التيار الجهادى الجذرى بالميل إلى التحديث والعقلية السياسية المرنة نسبيا ، وتميز التيار الخلاصى الجذرى ، بالميل إلى التقليدية وروح البيئة البدائية . وكان التيار الخلاصى أكثر ميلا إلى المثالية ، فى حين كان التيار الجهادى أكثر ميلا إلى الحركية السياسية . كما كان التيار الخلاصى دينيا محضا ، فى حين غلبت على التيار الجهادى ، الصبغة السياسية .

ولقد كان فكر سيد قطب ، فكرا متعددا فى مراحله ، ومتباينا فى المسافة بين مرحلة وأخرى . فكما يرى نبيل عبد الفتاح[11] ، انقسم فكر سيد قطب الإسلامى إلى مرحلتين ، هما :

---

(١١) نبيل عبد الفتاح . المصحف والسيف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٤ .

١ ــ المرحلة الاجتماعية ، وكان يركز فيها على المشكلة الاقتصادية الاجتماعية ، وهو ما ظهر فى كتاب « العدالة الاجتماعية فى الاسلام »[١٢] ، وكتاب « معركة الإسلام والرأسمالية »[١٣] . وفى هذه المرحلة ، ظهرت الرؤية الراديكالية الإسلامية ، التى تمثل جذور اليسار الإخوانى .

٢ ــ المرحلة الثانية ، وهى التى سيطرت عليها الفكرة الدينية الانقلابية ، وتتضح فى كتابات سيد قطب فى « هذا الدين »[١٤] ، « المستقبل لهذا الدين »[١٥] ، و « معالم فى الطريق »[١٦] .

وربما يكون التيار الجهادى ، قريبا لحد ما من مضمون المرحلة الأولى فكريا ، ومن مضمون المرحلة الثانية حركيا . أما التيار الخلاصى (المهدوى) ، فهو أقرب إلى المرحلة الثانية ، فكريا وحركيا . ولكن كلا التيارين ، تعلق باستراتيجية سيد قطب ، والتى وضعها فى كتابه « معالم فى الطريق » . كما أن كليهما تعلق بالفكرة الانقلابية الدينية ، المميزة للمرحلة الثانية والأخيرة ، من فكر سيد قطب .

وللتفريق بين التيارات الجذرية ، وتلك الإصلاحية ، نلاحظ مع دكمجيان[١٧] ، أن الحافز البديهى يزيد المعتدل تطرفا ، فى حين أن الحتمية الواقعية تزيد المتطرف اعتدالا . والحافز البديهى ، قد يظهر واضحا ، فى بعض الأفكار الدينية . فعندما تؤمن جماعة بأن حركتها تنبع من أصول الدين ، ومن وصايا الله ، فإنها ستتجه إلى التعلق الشديد بهذه الأفكار ، وتبتعد عن المرونة ، فتزداد جذرية وتطرفا . فى حين أن الحركات التى تتعامل مع المجتمع ، وتتقابل معه ، تزداد اعتدالا ، من خلال الحتمية الواقعية ، التى تفرض على سلوكها وأفكارها المزيد من المرونة التى تلائم طبيعة الحياة عامة .

وإذا كان التهميش الحضارى والاجتماعى للطبقات الدنيا ، من أحد الأسباب التى دفعت إلى قيام حركات دينية جذرية ، فإن مقاومة الأمن للنشاط الدينى بقسوة ، يدفع الجماعات الإسلامية للاتجاه نحو السرية والعمل السياسى ، وإلى البعد عن العلنية والعمل الدينى الصرف و العمل الدينى الاجتماعى . فعبر تاريخ التيار الإسلامى ، وصراعه مع الدولة ، كان للقمع

---

(١٢) سيد قطب . العدالة الاجتماعية فى الإسلام . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٣ .
(١٣) سيد قطب . معركة الإسلام والرأسمالية . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧ .
(١٤) سيد قطب . هذا الدين . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧ .
(١٥) سيد قطب . المستقبل لهذا الدين . القاهرة : دار الشوق ، ١٩٨٨ .
(١٦) سيد قطب . معالم فى الطريق . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧ .
(١٧) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٩ ، ص ١٧١ .

الأمنى ، دور كبير فى تحديد بعض ملامح الحركات المعاصرة . فكلما كان الأمن أكثر قوة وقمعا فى مقاومته لهذه التيارات ، كانت هذه التيارات تميل إلى السرية أكثر ، وتبتعد عن العلنية . والاتجاه إلى السرية والبعد عن العلنية ، يدفع الجماعة إما إلى تكوين مجتمع منعزل ، وهو ما يظهر فى التيار الخلاصى الدينى ، أو يدفعها إلى البعد عن العمل الدينى المباشر ، والتركيز على العمل السياسى ، وهو ما يظهر فى التيار الجهادى الدينى . فأمام قوة الدولة ، تضطر الحركة الدينية ، إما للانعزال والبعد عن الاحتكاك والصراع مع الدولة ، أو تتجه الحركة إلى التركيز على الصراع مع الدولة . فالتيار الجذرى ، قد يرى أن إمكانية تحقيقه لأهدافه ، لا تتأتى إلا من خلال البعد عن نفوذ الدولة ، وما يمكن أن تقوم به من قمع للحركة ، أو يركز عمله على الدولة ، والعمل الجهادى السياسى ، وهو بهذا يفسر الواقع المرفوض ، بأنه نتاج السلطة السياسية الحاكمة ، فيركز على الجانب السياسى ، والانقلاب السياسى ، بدعوى أن تغيير السلطة الحاكمة سوف يؤدى إلى فتح الباب أمام العمل الدينى ، وأمام المشروع الدينى ، وبالتالى سوف يؤدى إلى انتشار الحركة ، فى مختلف طبقات المجتمع .

ولقد كان سيد قطب ، أميل إلى التيارات التدريجية والإصلاحية ، أكثر من ميله إلى التيارات الجذرية ، وذلك حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو . وبعد الصدام بين الثورة وجماعة الإخوان المسلمين ، انتقل سيد قطب ، من التيار الإصلاحى التدريجى ، إلى التيار الجذرى الانقلابى . وهكذا وضع سيد قطب ، فى فترة السجن ، أيديولوجية جديدة ، كانت فى الواقع ، أيديولوجية جهادية خلاصية ، فى آن واحد . ركز فيها على أهمية إقامة مجتمع النقاء الدينى (البعد الخلاصى) ، كما ركز فيها على حتمية الانقلاب الدينى (البعد الجهادى) . وهكذا جمع ما بين ، المفهوم الدينى الخلاصى ، والمفهوم الدينى السياسى الجهادى ، ولكنه وضع لكل مفهوم منهما مرحلة . حيث يبدأ مشروعه بالمرحلة الدينية ، حتى يتكون المجتمع الدينى ، والجيل القرآنى ، ثم ينتقل إلى المرحلة السياسية التى يتركز فيها العمل على إحداث الانقلاب .

المسيح : المريح والمتحدى

وإذا نقلنا هذا التصور إلى الوسط القبطى ، يمكن استخدام مفهوم مسيحى ذكره ستلواى[١٨] . حيث يفرق ستلواى ، بين الواعظ الذى يقدم « المسيح المريح » ، والواعظ الذى يقدم « المسيح المتحدى » . فمع « المسيح المريح » يجد الواعظ ، إقبالا شعبيا أكبر ،

---

(18) Stellway, R. J. Religion. In S. A. Grunlan & M. Reimer (Eds) Christian Perspectives on sociology, Michigan : Zondervan, 1982.

وقد يصبح واعظا جماهيريا . أما مع « المسيح المتحدى » فيجد الواعظ إقبالا أقل . ومفهوم « المسيح المريح » ، يعنى تقديم المسيحية بالصورة التى تريح الإنسان وتحل مشكلاته ، وبالتالى يقدم الواعظ ـــ هنا ـــ الحل الروحى ، ويقدم الحل الإيمانى السريع ، وهو غالبا ما يكون حلا منفصلا عن الواقع ، يحل جميع مشكلات الواقع ، ولكن دون تغيير الواقع ، أى يحل مشكلات الواقع بمزيد من البعد عنه . أما « المسيح المتحدى » ، فيعنى تقديم المسيحية فى صورة اقتحامية ، وربما فى صورة جهادية . حيث تقدم كقيم ومبادىء ، تفرض على المؤمن اقتحام الواقع ومشكلاته ، ومحاولة تغييره .

ويرى ستلواى[١٩] ، أن فى النظام الهرمى ، يكون الواعظ أكثر قوة ، وبالتالى أكثر قدرة على الوعظ المتحدى . فى حين أنه فى النظام الشعبى ، حيث السلطة للشعب ، يلتصق الواعظ أكثر بالوعظ المريح . وإذا ما طبقنا ذلك على النموذج القبطى ، سنعرف لماذا كانت قيادات الكنيسة الأرثوذكسية ، أكثر قربا من الوعظ المتحدى ، فى حين كانت قيادات الكنيسة الإنجيلية ، أكثر بعدا عن الوعظ المتحدى ، وأكثر ميلا للوعظ المريح . فكلما كان البناء الكنسى أكثر صرامة ، كانت مكانة رجل الدين وسلطته أكبر ، واستطاع رجل الدين تقديم الفكر المتحدى ، من خلال مركزه الدينى الذى يدفع الآخرين إلى الالتصاق بالواعظ وتأييده .

أما فى الكنيسة الإنجيلية ، فيميل الواعظ إلى الوعظ المريح ، حيث يكون للشعب تأثير كبير عليه ، وحيث يخشى الواعظ ، رفض الشعب له . وعندما يقدم الوعظ المريح ، يستطيع جذب جماهير أكبر ، دون المخاطرة بفقد هذه الجماهير . ولكن من جانب آخر ، سنجد أن القيادات الإنجيلية ، تُقدم على تقديم الوعظ المتحدى ، فى إطار معين ، حيث تستطيع تقديم هذا الوعظ من خلال أفكار تدريجية متتالية ، ومن خلال تقديم المفاهيم دون أن يكون فى ذلك مخاطرة مباشرة ، بقدر ما يكون فيه حث على الإيجابية تجاه مواقف الحياة . كذلك يجد الوعظ المتحدى ، والذى يحث الشعب على الإيجابية ، طريقه بين الطبقات الأعلى والأكثر ثقافة ، أكثر من الطبقات الأدنى . فكلما كان الفرد منتميا إلى الطبقات الأعلى والمثقفة ، كان أكثر استعدادا للمواقف الإيجابية ، التى تثبت مكانته وتؤكدها . فى حين تميل الطبقات الأدنى ، إلى الاتجاه الدينى السلبى ، عدا فى لحظات الثورة والهياج الشعبى .

وهكذا يغلب ظهور الوعظ المريح ، كلما كانت الضغوط الخارجية حول الواعظ أكثر

---

(١٩) المرجع السابق .

وأقوى . ولهذا فإن رموز التيار المحافظ الحركى ، تتجه إلى مزيد من التحدى ، عندما تتأكد من قوتها ، وعندما تحقق الزعامة ، وتتحقق لها طاعة الأتباع ، وهو ما حدث بالنسبة للقمص زكريا بطرس ، على سبيل المثال .

وداخل إطار التيار المسيحى الجذرى ، يلاحظ أن التيار الخلاصى ، هو أكثر وضوحا وقوة . فالتيار الجذرى المسيحى ، يغلب عليه الميل إلى الطريق الدينى الخلاصى ، أكثر من الميل إلى الطريق الجهادى السياسى . وبالطبع ، لا نتوقع ظهور تيار جذرى مسيحى ، ينادى بالانقلاب السياسى فى مواجهة الدولة . ولكن على الأقل ، قد يظهر تيار جهادى سياسى ، ينادى بالانقلاب على الكنيسة ، دون الدولة . أى يكون تيارا جهاديا وسياسيا ، ولكن داخل نطاق الكنيسة . ومع هذا ، فإن مؤشرات الواقع ، تؤكد أن معظم فصائل التيار المسيحى الجذرى ، تتركز فى المجال الخلاصى والدينى ، أكثر من المجال السياسى الجهادى . حتى إننا نستطيع القول ، إنه يصعب وجود تيار جهادى سياسى داخل الوسط القبطى .

وعدم وجود تيار جهادى سياسى ، داخل الوسط القبطى ، يرجع إلى سبب مهم : فالتيارات الجذرية القبطية ، تتجه إلى الكنيسة ، فتكون صراعاتها مع الكنيسة ، وخلافاتها مع الكنيسة . وأيضا ، تتركز أهدافها نحو التغيير الجذرى ، فى الكنيسة . لهذا ، فإذا وجد تيار جهادى سياسى ، ضمن فصائل التيار الجذرى المسيحى ، فإن هذا التيار سيقدم خطابا دينيا ، وسلوكا دينيا ، لأن معركته معركة دينية ، داخل وسط دينى ، وتجاه مؤسسة دينية . فالتيار الجهادى المسيحى ، إذا ظهر ، لا يظهر بالشكل الذى يظهر به التيار الجهادى الإسلامى ، لأنه سيكون بعيدا عن السياسة بمعناها التقليدى ، لأنه بعيد عن الدولة . ولكن ، ما يميزه فى النهاية ، كتيار جذرى ، قد يكون الميل إلى الجهادية . فإذا ظهر التيار ، فإنه سيكون تيارا جذريا دينيا ، يلجأ أحيانا إلى استخدام بعض الأساليب العنيفة فى مواجهة الكنيسة .

الجماعة ضد المجتمع

إن أهم ما يميز التيار الجذرى الدينى ، هو انفصال الجماعة عن المجتمع . حيث تصبح الجماعة ممثلة للإيمان ، ويصبح المجتمع ممثلا للكفر . وتزداد الفجوة بين الجماعة والمجتمع ، وتزداد مساحة الاختلاف بين الجماعة والمجتمع ، فيصبح الحوار بينهما مستحيلا . فالحوار مع التيارات الجذرية ، فى الكثير من الأحيان ، هو الحوار المستحيل . فهو حوار بين جماعة ومجتمع ، لكل منهما أفكار مختلفة تماما مع الآخر ، ولكل منهما جذور فكرية مختلفة تماما عن الآخر . فالانفصال ، ومع مرور الوقت ، يؤدى إلى انعدام الحوار .

والتيار الجذرى ، غالبا ، يرفض الحوار مع المجتمع ، من حيث المبدأ . فالحوار مع المجتمع ، يعنى قبول المجتمع ، ويعنى احتمال قبول التيار الجذرى ، لبعض أفكار المجتمع . وهو ما يتعارض مع موقف الجماعة ، الذى يعتمد أساسا على رفض المجتمع والاختلاف عنه . ولذلك ، يصبح قبول بعض أفكار أو مواقف المجتمع ، عاملا يغير الحركة والجماعة تغييرا جذريا ، أو ربما ينهى مبرر وجود الجماعة . فإذا كانت الحركة الجذرية تنبع من الإطار الهامشى للمجتمع ، فإن قبولها للمجتمع يعنى قبولها لهامشيتها . فإذا قبلت الحوار مع المجتمع ، أو قبلت بعض أفكار المجتمع ، أو قبلت العمل من خلال وسائل ومؤسسات المجتمع ، فإنها تعترف بذلك بالمجتمع الذى وضعها على الهامش ، وبالتالى تعلن قبولها الضمنى لهذه الهامشية . ولذلك فإن الحركة الجذرية لا تدخل فى حوار مع المجتمع ، إلا عندما تحقق وجودها وكيانها ، بحيث تخرج من الوضع الهامشى ، وتصبح قوة لها وزنها ، وعندئذ تقبل المجتمع أو تقبل الحوار معه ، بقدر قبولها لوضعها الجديد ، وبهذا تتحول من حركة جذرية إلى حركة إصلاحية سياسية وحركية .

دائرة الرفض

يتجه التيار الدينى الجذرى ، إلى المزيد من الرفض ، وإلى تقليل مساحة المقبول . فتزداد مساحة دائرة الرفض ، وتقل مساحة دائرة القبول ، فيصبح ما يقبله من المجتمع ، يكاد ينعدم . أما ما يرفضه فى المجتمع ، فيتزايد ليشمل المجتمع ككل . وكلما تزايدت مساحة الرفض ، كانت الوسائل العنيفة ، والأساليب الجامدة المتشددة ، هى الحل الأمثل . فالأساليب المرنة ، تشمل ضمنا قبول الواقع ، حيث تعنى محاولة تغيير جوانب من المجتمع ، دون تغيير جوانب أخرى . ولكن ، لا مكانة للمرونة ، أو المناورة عندما ترفض الحركة المجتمع ، بكل جوانبه وعناصره . حيث لا تؤدى المرونة إلى تحقيق أهداف التيار الجذرى ، فإذا اتخذ من المرونة وسيلة له ، فإن ذلك يعنى الدخول فى حوار جدلى مع المجتمع ، والدخول فى تنافس عملى معه . ولكن فى الحوار والتنافس ، تكون الجماعة أكثر ضعفا من المجتمع ، فالمجتمع هو الأقوى ، والأقوى هو الذى يستطيع التأثير على الأكثر ضعفا . ولهذا يرفض التيار الجذرى الدخول مع المجتمع ، سواء فى حوار أو فى مشاركة ، ويرفض العمل من خلال المجتمع ، ولا يبحث عن شرعيته فى المجتمع ، بل يبحث عن شرعيته ضد المجتمع .

وهذه هى إحدى المشكلات الهامة ، التى يعانى منها التيار الدينى الجذرى . فهو لا يستطيع تحقيق الجذرية الفكرية ، مع العمل من خلال الحتمية الواقعية ، ومن خلال النظام السائد فى المجتمع . فالأهداف تحدد الأساليب ، ونظرا للأفكار الجذرية التى يقدمها هذا التيار ، فإن

الأساليب الملائمة لها ، تدفعه إلى المزيد من العنف ، فجذريه الفكر الشديدة تدفع بالضرورة إلى الجذرية الشديدة فى الوسائل . والبديل الآخر ، أن يستطيع هذا التيار ، تقديم فكره الجذرى باعتدال ، ويحاول تحقيقه بأساليب أكثر اعتدالا ، أى يقلل من جذرية الأفكار ، ليقلل من جذرية الوسائل ، فيصبح أكثر قدرة على التفاعل البناء مع الواقع . ولكن هذا البديل ، لا يجد طريقه ، إلا من خلال النمو الحتمى للحركة الدينية ، مثلها مثل الحركة الاجتماعية والسياسية . فكل حركة تتقدم مع مرور الوقت ، لتعبر من مرحلة إلى أخرى ، وغالبا ما تكون المراحل التالية ، أكثر مرونة وواقعية وعملية من المراحل الأولى . ولذلك نجد أن قيادات الحركة الدينية ، تتسم عادة فى بداية عملها ، والذى يواكب مرحلة الشباب عمريا ، بالتشدد والتعنت أحيانا . ولكن هذه القيادات ، ومع التجربة والتعلم ، ومع دخولها فى المرحلة العمرية الوسطى ، تصبح أكثر واقعية ، وأكثر ذكاء فى تعاملاتها السياسية . وبهذا تتجه الحركة الجذرية الرافضة ، إلى مرحلة تالية من تاريخها ، فتحتفظ بجذريتها فى حدود المنطلق الواعى ، وتغير أساليبها لتصبح أكثر قدرة على التعامل مع الواقع والتأثير عليه .

وبرغم هذا ، يلاحظ داخل التيار الجذرى ، قدر من التنوع . فحركة صالح سرية قللت من دائرة الرفض ، نسبيا ، إذا ما قورنت بحركة شكرى مصطفى . حيث تمادى شكرى مصطفى فى تحديده لدائرة الرفض ، عن سيد قطب . أما محمد عبد السلام فرج (تنظيم الجهاد) ، فكان يشابه صالح سرية أو يقل عنه ، فى حجم دائرة الرفض . فكلما اتجهت الحركة إلى الحل الخلاصى (المهدوى) ، أو الحل الروحى ، كانت أكثر ميلا إلى توسيع دائرة الرفض . وكلما اتجهت الحركة إلى الحل الجهادى السياسى ، كانت أكثر ميلا إلى تقليل دائرة الرفض . وهو ما يدل على طبيعة كل نوعية من الحلول . فالحل الدينى ، جائز التنفيذ ، حتى مع رفض الحركة للمجتمع ، رفضا كاملا . ولكن الحل السياسى ، حتى وان كان حلا انقلابيا جهاديا ، فهو لا يجوز ، ويصعب تحقيقه ، إذا ما كانت الحركة رافضة للمجتمع ، رفضا كاملا . فإذا كانت ترفض المجتمع ، فكيف يتحقق لها تنفيذ الانقلاب السياسى ، والوصول إلى الحكم ؟

الدعوة لمن ؟

ويرى دكمجيان[٢٠] ، أن التقليديين الإسلاميين ، يعملون بالدعوة بين غير المسلمين . أما الأصوليون فتأتى فئة غير المسلمين بالنسبة لهم فى المرتبة الثانية ، حيث تأتى فئة المسلمين

(٢٠) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٩ ، ص ٧٩ .

أنفسهم فى المرتبة الأولى . من هذه الملاحظة ، نكتشف الاختلاف ما بين التيارات الجذرية ، والتيارات الأخرى . فالتيار الجذرى ، ينفصل عن معظم التيارات الأخرى ، كما ينفصل عن المجتمع عامة . وهو ما يجعله يرفض التيارات الأخرى ، حتى وإن كانت لها نفس الصبغة الدينية المميزة له . فالتيار الجذرى الإسلامى ، يرى أن التيارات الإسلامية الأخرى ، ليست إسلامية كما تدعى ، حيث يرى أن إيمانها غير كامل . وفى بعض الأحيان ، فإن التيار الجذرى الإسلامى يرفض التيارات الأخرى ، ويتهمها بالكفر ، أو ربما يتهمها بالعمالة للدول الكافرة . فالتيار الجذرى ، غالبا ما يرفض التيارات الأخرى ، لأنها جزء من المجتمع الذى يرفضه ، وبالتالى فإنه يعتبر الإيمان الصحيح ، دافعا لرفض المجتمع . ولذا فإن كل تيار دينى لا يرفض المجتمع ، ويعمل من خلاله ، يصبح تيارا خارجا عن الدين الصحيح ، لأنه يعمل فى المجتمع الجاهلى . بجانب ذلك ، يرفض التيار الجذرى الجهادى ، التيار الخلاصى ، والعكس أيضا صحيح ، ولكن على أساس الاختلاف فى الأولويات ، والمواقف السياسية ، وكذلك الموقف الدينى تجاه الحياة .

ولهذا ، يتوجه التيار الجذرى ، بدعوته إلى المنتمين إلى نفس دينه ، لأنه يرى أنهم بعيدون عن الدين . فتصبح المرحلة الأولى له ، هى جذب المنتمين إلى نفس دينه ، إلى فكره وتياره . ومن ثم ، يمكن أن يتجه بعد ذلك إلى الدعوة بين المنتمين إلى دين آخر .

وهذا ما يظهر ، لدى التيارات المسيحية الجذرية أيضا . فهذه التيارات ، ترى أن معظم المسيحيين يقعون خارج دائرة الإيمان الصحيح . ويستخدمون لذلك العديد من التصنيفات . فمثلا قد يرون فى مسيحى أن تدينه ظاهرى ، وفى آخر أنه مؤمن ولكن إيمانه ليس كاملاً ، أو أنه مؤمن بالاسم ، أو مؤمن ولكنه غير ممتلىء بالروح القدس ، وغيرها من التصنيفات التى تجعل من المسيحى خارجا عن نطاق الإيمان أو نطاق الجماعة المؤمنة ، كما يحدده التيار المسيحى الجذرى . ويركز التيار الجذرى ، بهذا المعنى ، ليجذب المسحيين إليه . فبعض الجماعات المسيحية الجذرية ، والتى تنشىء كنائس خاصة فى المنازل ، تحاول جذب المسيحيين إلى خارج الكنيسة الرسمية ، لتضمهم إلى كنيسة المنزل . وغالبا ما تستجيب فئة من المسحيين لهذه الدعوة ، وفى بعض الأحيان ، يكون الشباب أكثر قربا من مفاهيم التيار المسيحى الجذرى ، فيكون الأكثر قربا من قبول هذه الحركات ، ومن ترك الكنيسة الرسمية إلى كنيسة المنزل الخاصة .

وفى الثمانينات خاصة ، استطاعت الحركات المسيحية الجذرية ، التوسع بين الجماهير ، فلم يعد الشباب فقط ، هم الذين يقبلون عليها ، بل أيضا فئات عمرية أخرى . واستطاعت

هذه الحركات ، عقد اجتماعات داخل كنائس المنزل ، تضم الشباب والرجال والسيدات .

ويأخذ التيار الجذرى ، الإسلامى والمسيحى ، موقفا متشددا تجاه المنتمين إلى الدين الآخر . فغالبا ما يرفض المنتمين إلى الدين الآخر ، باعتبارهم خارجين عن دائرة الإيمان والدين الصحيح . فيكون الحوار بين التيارات الجذرية الدينية ، حوارا ضمنيا صامتا ، مبنيا أساسا على الاتهام بالكفر لكل فريق من الآخر . فيصبح المسلم بالنسبة للمسيحى الجذرى كافرا ، ويصبح المسيحى بالنسبة للمسلم الجذرى كافرا . فالتيار الجذرى ، مدفوع بحكم معتقداته ، إلى تبشير الآخرين ، من المنتمين إلى نفس دينه ، وغير المنتمين إلى دينه .

فغالبا ما يتشدد التيار الجذرى ، فى تعريفه للإيمان ، وتحديده للدين الصحيح . فينظر إلى كل من يختلف عنه فى الفكر أو الرؤية أو الدين ، باعتباره خارجا عن النطاق الصحيح للدين والإيمان . وفى نفس الوقت ، فإن التيار الجذرى ينظر للآخر الذى يرفضه ، باعتباره عدوا له ، وعدوا للدين الصحيح ، أى عدوا للدين نفسه . حيث تفترض هذه الحركات ، أن المنتمين لنفس الدين — ولكن مختلفين معها — والمنتمين للأديان الأخرى ، لا يريدون لها البقاء ، ولا يريدون لها الانتشار . وبهذا يؤكد كل تيار ، على أنه الممثل للدين الصحيح ، وأن الفئات الأخرى من نفس دينه ، أو من دين آخر ، تخرج عن نطاق الدينى الصحيح ، وتقع فى دائرة الكفر ، وأكثر من هذا فإنه يرى فيها عدوا يحاول محاربته ، ويمنعه من نشر دعوته .

وبرغم هذا الموقف من التيار الجذرى ، إلا أنه نادرا ما يقبل على تبشير المنتمين إلى الدين الآخر . فالتيار الجذرى ، الإسلامى والمسيحى ، يتميز عن بقية المجتمع . مما يدفعه إلى نشر دعوته بين المنتمين لنفس دينه ، دون أن يمد هذه الدعوة بسهولة إلى المنتمين للأديان الأخرى . والغرض من ذلك ، هو إحساس هذا التيار بأن مهمته الأولى ، تنحصر فى نشر دعوته بين كل المنتمين لنفس دينه ، وعندما تنتشر الدعوة إلى حد ما ، عندئذ يمكن أن تتحول إلى تبشير المنتمين للدين الآخر .

وإذا سيطر التيار الإسلامى الجذرى على الأغلبية المسلمة ، وعلى المؤسسة الإسلامية الرسمية ، وإذا سيطر التيار المسيحى الجذرى على الأقلية القبطية ، وعلى المؤسسة المسيحية الرسمية ، فماذا يمكن أن يحدث ؟ وربما يكون هذا الاحتمال بعيدا عن التحقق ، ولكنه يدعو للتأمل والتفكير . فهذه الاتجاهات تتشدد فى وجه المنتمين للدين الآخر ، وبالتالى فإن سيادتها على مستوى المجتمع المصرى ، ستؤدى إلى قيام انشقاق طائفى قوى داخل المجتمع المصرى ككل ، فإن اتجاهات المصريين عموما ، سوف تميل بدرجة كبيرة إلى الرفض الدينى المتبادل ، ويرفض المسلم المسيحى ، ويرفض المسيحى المسلم . ويتحول المجتمع المصرى إلى مجتمع

طائفى ، ينقسم دينيا إلى مجتمع إسلامى مصرى ، ومجتمع مسيحى مصرى . وتتحول المؤسسات الدينية ـــ بذلك ـــ إلى مؤسسات لا تدعم الاستقرار ، بل تدعم الصراع . وقد يكون ذلك ، برغم ضعف احتمال حدوثه ، الطريق إلى الحرب الدينية الطائفية .

ولكن من جانب آخر ، علينا أن نلاحظ ، خروج الحركة الدينية الجذرية من الفئات الهامشية فى المجتمع ، سواء الهامشية فكريا أو اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا . وبالتالى فهى حركة تمثل أقلية محدودة داخل المجتمع . ولطبيعتها الهامشية والمحدودة عدديا ، تتجه هذه الحركات إلى المزيد من الجذرية فى أفكارها . وهذا يعنى ، أن نمو هذه الحركات داخل فئات المجتمع ، سوف يغير من تكوينها الاجتماعى ، ومن طبيعتها . فعبر هذا النمو ، سوف تتحول هذه الحركات ، إلى حركات تمثل أقلية أكبر فأكبر . فتصبح حركات ممثلة لقطاع هام وعريض فى المجتمع ، فإذا حدث نمو لهذه الحركات الجذرية ، وإذا وصلت للسيطرة على المؤسسات الدينية الرسمية ، فإن الحتمية التاريخية والاجتماعية لتطور الحركات الاجتماعية والدينية ، تدفعها إلى تغيير أفكارها وتغيير اتجاهاتها ، سواء نحو المجتمع والواقع ، أو نحو الآخر الدينى . مما يعنى أن الحركة تتميز ـــ غالبا ـــ بالميل الشديد إلى التطرف ، كلما كانت حركة صغيرة عدديا ، وكلما كانت حركة هامشية فى المجتمع . ولكنها عندما تنمو ، تتجه إلى الاعتدال أكثر فأكثر . فاتجاهات التيار الدينى الجذرى ، تتغير كلما حقق المزيد من الشعبية داخل المجتمع . فتظهر الاعتدالية والمرونة والواقعية ، كلما كان هذا التيار أكثر تعبيرا عن قطاع كبير من المجتمع .

سيد قطب والمجتمع

ولعل هذه العلاقة الجدلية بين الجماعة والمجتمع ، تظهر بوضوح فى فكر سيد قطب . فلقد حاول سيد قطب ، تقديم فكر إسلامى حركى ، عن العلاقة بين المجتمع والجماعة ، وأيضا عن دور هذه الجماعة تجاه المجتمع . وهو فكر مثالى ، لأنه يحتوى على العديد من الافتراضات ، التى قد تتنافى مع الواقع . كما أنه يحتوى على العديد من العناصر ، التى تصور إمكانية سير الحركة الدينية ، بنفس مراحل قيام دين جديد . حيث تصور إمكانية اتخاذ الحركة الإسلامية ، لنفس الطريق الذى اتخذه الإسلام ، كدين جديد ، فى بداية تاريخه .

ويصوغ سيد قطب ، فكرا متكاملا ، حول الحركية الدينية الجذرية ، حيث يبدأ هذا الفكر بتقييم المجتمع المعاصر ، حيث يرى أن المجتمع المعاصر ، والحضارة السائدة فيه ، وهى الحضارة الغربية ، تتجه إلى الزوال . أى أنه يبدأ بنقد الحضارة المعاصرة ، ثم يقدم الأسباب الدافعة إلى زوال هذه الحضارة . ومن ذلك ، يستنتج سيد قطب ، أن الحضارة ستزول ،

مما يخلق حاجة ملحة لقيام حضارة جديدة . وعندما ينقد سيد قطب الحضارة الغربية ، فإنه يرى فيها حضارة مادية غير عقائدية ، ويرى أن المادية فى الحضارة الغربية ، هى سبب تفوقها ، وهى السبب الذى يدفعها إلى الزوال . فازدياد المادية وما بها من قيم ، يدفعها إلى التفكك ، وبالتالى يمهد لانهيار هذه الحضارة . ولهذا ، فعلى المسلمين تقديم تفوق لا مادى بل عقائدى . ومن هذا التفوق العقائدى ، يمكن تقديم إطار حضارى جديد ، لهذا العالم المادى . ومن هنا يرى سيد قطب ، أن الحضارة الغربية سوف تسقط ، وتقوم حضارة جديدة ، هى عقائدية بالضرورة ، وهى حضارة إسلامية بالحتمية .

ويعيد سيد قطب ، تكوين العالم ، من خلال توقعه بزوال حاكمية البشر ، لتعود حاكمية الله ، ومن خلال هذه الحاكمية ، تتكون الحضارة العالمية الجديدة ، ويصل الإسلام إلى قيادة العالم . ولكن كيف يحدث ذلك ؟ هناك افتراضان أساسيان لسيد قطب ، هما :

١ ــ أن الحضارة العالمية المعاصرة ، والدول الكبرى ، والحكومات المعاصرة ، سوف تزول .

٢ ــ أن على الجماعة المؤمنة ، التى تكون الطليعة المؤمنة ، أن تنفصل عن الجاهلية ، وتتصل بها بقدر محدود ، يكفى لإبقائها على تأثيرها فى المجتمع ، وسد احتياجاتها الأساسية .

وهكذا يقوم تصور سيد قطب[٢١] ، على حركتين ، حركة الجماعة المؤمنة ، وحركة أخرى ، تتحكم فيها الحتمية التاريخية . ففكر سيد قطب ، يفترض أن الجماعة المؤمنة تحاول ، وتعمل وتجاهد ، لكى تكون الحضارة الإسلامية . وفى نفس الوقت ، فإن الحضارات المعاصرة ، تزول وتضعف ، بفعل الحتمية التاريخية .

وهذه النظرة القطبية ، لها تميزها الخاص ، الذى يجعلها إلى حد ما نظرة خاصة بسيد قطب ، لأنها نظرة شمولية عامة . فى حين أن الاتجاهات الفكرية السائدة فى التيار الجذرى المعاصر ، سواء الجهادى أو الخلاصى (المهدوى) ، تتميز بالتركيز على فكرة معينة وخصوصية محدودة . أما سيد قطب فقدم فكرا عالميا شموليا .

ونفترض أن فكر سيد قطب ، يمثل فى الواقع ، منهجا حتميا حضاريا . فإذا كان هيجل قد قدم الحتمية الفكرية الجدلية ، وإذا كان ماركس قد قدم الحتمية المادية ، فإن سيد قطب يُقدم الحتمية الدينية العقائدية . حيث يرى أن المجتمع يسير طبقا لحتمية تاريخية ، يحكمها الصراع الفكرى والعقائدى . ويتحول الصراع من صراع طبقى ، إلى صراع حضارى ، يقوم أساسا على الأفكار والقيم والعقائد ، أكثر من علاقات الإنتاج . بهذا يقدم سيد قطب ،

---

(٢١) سيد قطب . معالم فى الطريق ، مرجع سبق ذكره .

منهجا فى الحتمية العقائدية التاريخية ، ويتركز هذا المنهج على أن التاريخ البشرى ، يحكمه قيام حضارات وسقوطها ، لتقوم حضارات أخرى ، من خلال الصراع العقائدى .

وبهذا المعنى ، يقدم سيد قطب الصراع الأساسى ، الحضارى والعقائدى ، على أنه صراع بين حضارتين ، الحضارة البشرية والحضارة الإلهية ، أى أنه صراع تاريخى بين إرادة الله وإرادة الإنسان ، أو بين اللاهوت والناسوت . ومن خلال هذا الصراع ، فإن البشر عندما يبتعدون عن الدين ، وعن حاكمية الله ، يتجهون إلى التفوق المادى ، فتقوم حضارات بشرية مادية . ولكن حتمية الصراع العقائدى ، تدفع الجماعة المؤمنة لتقوم مرة أخرى ، ومن خلالها أو معها ، تقوم الحضارة الإلهية ، لتصارع وتقاوم الحضارة البشرية . وفى النهاية ، تسود الحضارة الإلهية ، بفعل الحتمية العقائدية التاريخية .

وإذا كان ماركس ، قد رأى فى الحتمية الاقتصادية ما يدفع تاريخ البشرية إلى البدء بالنظام المشاعى ، فالإقطاعى ، فالرأسمالى ، حتى تأتى مرحلة الشيوعية المثالية ، وهى المرحلة النهائية لتاريخ البشرية ، فإن سيد قطب أيضا قد رأى أن الحتمية العقائدية تؤدى بالعالم إلى ظهور الدين السماوى ، وقيام النموذج الأول للحاكمية الإلهية (صدر الإسلام ، والفترة النبوية) ، ثم تقوم الحضارة البشرية والحاكمية البشرية ، فى مرحلة السقوط والعودة إلى الجاهلية ، ثم ومن خلال الصراع والحتمية تنهار هذه الحضارة ، لتقوم الحضارة الإلهية من جديد ، وتسود الحاكمية الإلهية .

وبهذا ، اختصر سيد قطب مراحل تاريخ البشرية إلى ثلاث مراحل أساسية ، واختصر أطراف الصراع إلى طرفين فقط . فأصبح الصراع يدور بين الإيمان والكفر ، بين حاكمية الله وحاكمية البشر ، وبين الحضارة المادية والحضارة العقائدية .

ولكى تتحقق هذه الرؤية ، رأى سيد قطب ، أن على الجماعة المؤمنة البداية من مرحلة النقاء الدينى المثالى . فركز سيد قطب على حالة خاصة جدا من النقاء . فالجماعة المؤمنة ، من وجهة نظره ، تولد من جديد ، فتصبح جماعة بلا رواسب تربطها بالعالم والجاهلية . فتبدأ هذه الجماعة بالقرآن ، فتركز على الفكر الدينى الإسلامى ، فى جوهره وأصوله ، ثم بعد ذلك يمكنها أن تُقدم على دراسة الروافد الأخرى ، فتدرس السنة ، وبعدها قد تدرس الاجتهادات الفقهية . وفى المرحلة الأولى ، يرفض سيد قطب التفكير البشرى ، فيرفض الفكر والفلسفة الإسلامية ، كما يرفض أى إطار حضارى إسلامى ، يمثل تجربة إسلامية بشرية ، حيث يرى أن على الجماعة التركيز على أصل الدعوة أولا ، حتى تكتسب النقاء الدينى ، وتكتسب العقائد الإسلامية فى جوهرها النقى ، دون أى شوائب لصقت بها عبر التاريخ ،

ودون أى جهد بشرى ، أضيف لها عبر التاريخ . ومن خلال هذه البداية النقية ، تبدأ الجماعة فى التكون ، كما بدأت الجماعة الأولى فى صدر الإسلام ، فى المرحلة المكية . وهكذا يحاول سيد قطب ، محاكاة النموذج التاريخى الإسلامى الأول ، ليعيد إحداثه مرة أخرى فى نموذج جديد يحاكيه . فتبدأ فترة التعليم النقى ، والانعزال عن الجاهلية ، وعدم الدخول فى صراع مع المجتمع ، وتستمر(١٣) عاما ، مثل الفترة المكية . وفى هذه الفترة ، تتكون جماعة خالصة الإيمان ، نقية الفكر ، لا تشوبها شائبة ، ولا ترتبط حضاريا أو فكريا بالمجتمع الجاهلى .

ولم يحاول سيد قطب ، تقديم مشروع نظام أو حكم إسلامى ، لكى يطبقه ، لكنه رأى أن النظام الإسلامى ، سوف يتحقق من خلال توافر الجماعة المؤمنة ، النقية إيمانيا وعقائديا . وعندما تبدأ هذه الجماعة فى التفاعل مع الواقع ، وفى تطبيق عقائدها ، سوف يتكون النموذج الإسلامى تلقائيا .

وهكذا ، ركز سيد قطب على العقيدة الدينية ، باعتبارها ، لا فلسفة أو علم كلام ، ولكن باعتبارها عقائد تنبع من الفطرة وتقبلها الفطرة . فإذا ما التصقت الجماعة بالعقيدة النقية ، فسوف تتحول هذه الجماعة إلى جماعة عقائدية نقية ، يحدث بداخلها التطبيق الحى للعقيدة . وبذلك ، تتكون العقيدة النقية ، لا كمجرد أفكار داخل ذهن صاف ، ولكن أيضا كسلوك وتطبيق داخل جماعة نقية .

ويحدد سيد قطب ، مراحل الدعوة ومراحل الجهاد . وهو ، وبرغم جذريته ، إلا أن مراحله أكثر مرونة وأكثر تدريجية . فهو يبدأ بمرحلة الانعزال ، لكى تتكون الجماعة النقية العقائدية . ثم تأتى مرحلة الدعوة ، حيث تدعو الجماعة إلى الدين الصحيح ، وإلى العقائد النقية . وبعد ذلك ، تأتى المرحلة الأخيرة وهى مرحلة الجهاد . ويلاحظ أن سيد قطب ، رفض فكرة سيادة النظام الإسلامى من خلال الدعوة فقط ، لأنه آمن بأن المجتمع قد وصل من حيث حالته إلى وضع يماثل الوضع الجاهلى . فاتجاهه فرض عليه إنشاء مجتمع بديل عن المجتمع المعاصر ، حيث لم يجد فى المجتمع المعاصر ما يمكنه من الخروج من هذا الإطار الجاهلى إلى إطار عقائدى إيمانى . بمعنى آخر ، رأى سيد قطب أن الدعوة النقية للعقائد الإسلامية الأساسية ، سوف تجد قبولا من فئة قليلة ، وهى التى تمثل الجماعة المؤمنة ، أما أغلبية المجتمع فقد تعاند هذه الدعوة ، ولهذا فإن العقيدة النقية ، سوف تسود فى النهاية بالجهاد ، وتنتقل الدعوة بذلك ، من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية .

ويلاحظ أن سيد قطب ، يبدأ الحركة بجهاد النفس . فالجماعة المؤمنة ، تبدأ بجهاد النفس ، لتحارب ضعفها وتنتقى داخليا ، حتى تصل إلى الحد الذى تطيقه الفطرة البشرية

من النقاء . فتنتصر الجماعة أولا على نفسها ، ثم تنتصر على نفوس الآخرين ، وتنتصر الجماعة تارة ، وتنهزم تارة ، حتى يتحقق منهج الله ، الذى يخلو من الضعف والهوى . فرؤية سيد قطب ، برغم مثاليتها الشديدة ، كانت تضم الواقع فى حسابها . فسيد قطب ، كان يرى أن المنهج الإسلامى ، قائم على الفطرة والواقع ، لا على معجزة خارقة[٢٢] . وبهذه الرؤية ، كان سيد قطب يضع الواقع فى حسابه ، ويرى أن للفطرة البشرية حدودها ، كما أن للواقع المادى المحيط بها حدوده . ولكنه مع ذلك ومع اعترافه بحدود الواقع ، كان يصل فى النهاية إلى نتائج واستنتاجات ، قد تبتعد عن حدود هذا الواقع . فعلاقة سيد قطب بالواقع ، كانت علاقة مزدوجة . ففى أحيان كثيرة ، كان يعالج الواقع ، برؤية واقعية ، وفى أحيان أخرى ، كان يعالجه معالجة مثالية .

ففى فكر سيد قطب ، بعض الجوانب ، التى تبدو غير متجانسة . فبرغم مثاليته العقائدية والدينية ، وبرغم رفضه للحضارة المادية ، والتفوق المادى للغرب ، الا أنه كان يضع للعلم والتفوق التكنولوجى مكانته وأهميته . فكان يعتبر التفوق التكنولوجى ، هو أحد أهم العناصر التى وجدت لخدمة الإنسان والبشرية . فكان سيد قطب يرى[٢٣] ، أن الدين يمثل الإطار والمحور والمنهج الذى يضم العلم والحضارة ، ولكنه ليس بديلا ولا عدوا للعلم والحضارة .

ولم يرفض سيد قطب العلم والتكنولوجيا ، ولم يرفض الإسهامات البشرية ، ولكنه رفض النظام الذى يضم وينظم هذه الإسهامات . فهو يحاول الاحتفاظ بالعلم والعمل والتكنولوجيا وغيرها ، ولكن فى إطار حاكمية الله ، لا فى اطار حاكمية البشر . ولعل مثالية سيد قطب ، تظهر فى هذه الفكرة بوضوح ، لأنه يفترض أنه قادر على نزع العلم والتكنولوجيا من إطارهما الحضارى ، ليضعهما فى إطار حضارى آخر ، دون أن يلاحظ أن هذه المنجزات قد نشأت داخل إطار خاص من القيم . معنى ذلك ، ان نقل العلم ومنهجه — مثلا — من الحضارة الغربية إلى حضارة عقائدية مثالية ، يتطلب تغيير مفهوم العلم والقيم الحاكمة له ، أى أن ذلك يتطلب إعادة تكوين المفاهيم والرؤية العلمية والتطبيقات التكنولوجية بأسلوب جديد . ولكن سيد قطب كان يرى ، أن قيام الحضارة العقائدية النقية سوف يتبعه تبنى هذه الحضارة للعلم والمنجزات العلمية ، دون أن يحدث بينهما تعارض . وهو ما يُظهر ميل سيد قطب إلى تبسيط بعض المشكلات والقضايا الهامة ، ويُظهر أيضا نزعة سيد قطب المثالية ، والتى

---

(٢٢) سيد قطب . هذا الدين ، مرجع سبق ذكره .

(٢٣) سيد قطب . المستقبل لهذا الدين ، مرجع سبق ذكره ص ٨٤ .

تظهر فى خلق حلول مبسطة لبعض القضايا الحاسمة ، التى قد تواجه مشروعه الدينى .

وكان لسيد قطب ، موقفه الخاص من جماعة الإخوان المسلمين ، بعد أن قدم فكره الجديد ، فى مرحلة السجن . فكما يرى عادل حموده[٢٤] ، فإن سيد قطب رفض محاربة الإخوان لبعض القضايا السياسية المحدودة ، مثل المعاهدة ، كما رفض المناورات الانتخابية ، كما رفض أسلوب التدرج فى تطبيق النظام الإسلامى ، من خلال مطالبة الدولة بذلك .

وكان سيد قطب يبتعد عن مواقف الإخوان ، التى رأى أنها خطأ حركى . فهو يرى أن هذه التحالفات والمناورات السياسية ، هى التى أدت إلى حل جماعة الإخوان ، وضياع فرصة تحقيق أهدافها . فأدان سيد قطب ، لا فقط حكومة الثورة ، بل أيضا حركة الإخوان المسلمين . واعتبر رجال الثورة ، بعيدين عن الدين ، وأقرب إلى الجاهلية ، لأنهم اتخذوا مواقف متشددة ضد التيار الإسلامى ، وضد رسالته الإسلامية . كما اعتبر الجماعة مخطئة ؛ عندما تصورت إمكانية تحقيق النظام الإسلامى ، من خلال التحالف مع رجال الثورة . فتشدد سيد قطب فى موقفه ، نحو الطرفين .

ويرى محمد حافظ دياب[٢٥] ، أن على الطليعة المؤمنة ، فى منظور سيد قطب ، أن تنعزل عن المجتمع لتتحرر منه . ولكنها ، فى نفس الوقت ، تتصل بالجاهلية المحيطة بها ، للدعوة والضرورات المادية . وهذه الرؤية ، توضح كيف كان سيد قطب ، يقترب أحيانا من الواقع ، فيتجاوز الواقعية فى مواضع معينة ، ويلتصق بها فى مواضع أخرى . فقد كان سيد قطب ، ازدواجيا فى فكره ، حيث قدم المثالية الدينية النقية ، وقدم أيضا الحركية السياسية الواقعية . وعندما نظر لهذه المثالية الدينية ، ابتعد عن الواقع ، وقدم أفكارا جذابة ومثالية ، قد تصلح للتطبيق أو لا تصلح . ولكنه عندما ركز على الجانب السياسى الحركى ، أى الجانب التنفيذى لمشروعه ، أصبح أقرب إلى الواقعية ، فاهتم بحدود الواقع وظروفه .

فرأى سيد قطب ، إمكانية انفصال الجماعة عن المجتمع الجاهلى ، لكى تنتقى بعيدا عنه ، وتتطهر منه ، وهو نوع من الانعزال الشعورى والفكرى ، أكثر من كونه انعزالا ماديا عيانيا . لأن الجماعة المؤمنة ، فى رأى سيد قطب ، سوف تتفاعل مع الواقع ، وتتعامل معه ، وتدخل فى معترك الحياة للدعوة ، أو للضرورة .

وفصل سيد قطب ، بهذا المعنى ، بين الجماعة والمجتمع ، من حيث الشعور والإحساس والفكر ، ومن حيث الحضارة والنظام الاجتماعى . ولكنه ربط بين الجماعة والمجتمع ، من

---

(٢٤) عادل حموده . سيد قطب : من القرية إلى المشنقة . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٥٢ — ١٥٣ .
(٢٥) محمد حافظ دياب . سيد قطب ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٢ .

حيث التفاعل والتعامل الضرورى ، وهو ما يساعد الجماعة أساسا على الاستمرار ، كما يساعدها فى الدعوة ، ويمهد الطريق لمرحلة الجهاد .

ويذكر عادل حموده[٢٦] ، أن الجاهلية لدى سيد قطب ، حالة عامة ، تمتد من النظم إلى المجتمعات . فقد بدأ سيد قطب ، تفكيره الجذرى ، بالنظم السياسية ، أى بدأ موقفه الجذرى برجال الثورة ، ومنهم امتد إلى المجتمع عامة ؛ حيث رأى أن رجال الثورة ، فى حالة تشبه حالة الجاهلية ، لأنهم قاوموا الحل والدعوة الإسلامية ، متمثلة فى حركة الاخوان . ولكنه وجد أيضا ، أن هناك من يؤيد رجال الثورة ، ومن يتعامل معهم ويساعدهم ، بجانب من اتخذ موقفا سلبيا أو هجوميا تجاه الإخوان ، فى محنتهم مع رجال الثورة . فرأى أن المجتمع أيضا ، يتحالف مع رجال الحكم ، وبالتالى يشترك معهم فى حالة الجاهلية فانتقلت حالة الجاهلية من الحكام إلى المحكومين ، لتصبح حالة عامة فى المجتمع . وهذا ما دفع سيد قطب ، إلى المزيد من الانفصال والانعزال عن المجتمع . فرفض الحكام للحركة ، قد يدفعها إلى الالتصاق بفئات الشعب ، خاصة المعارضين منهم . ولكن سيد قطب ، لم يتوقف عند رفض الحكام ، مما جعله يتجه إلى المزيد من الجذرية ، والمزيد من الانفصال عن المجتمع ، حتى أصبحت حركته جماعة منفصلة ومتميزة عن المجتمع ، أو أصبحت مجتمعا داخل المجتمع .

ويظهر فى هذا النموذج ، أحد العوامل الهامة التى تدفع الحركة إلى الجذرية الدينية ، فالحركة الدينية تتزايد جذريتها ؛ كلما تزايد موقفها الرافض للمجتمع عامة ؛ وبالتالى كلما تزايد إحساسها برفض المجتمع لها ، أو بغدر المجتمع بها . فهناك تجربة من الإحباط ، وربما من المرارة ، بين الجماعة والمجتمع ، تدفع إلى الانعزال الكامل عن المجتمع . حيث ترى الجماعة أن المجتمع ، ليس فقط يرفضها ، ولكنه أيضا يُهمشها ويعزلها عن الحياة والواقع .

وغالبا ما تبدأ الحركة الدينية الجذرية ، بجهاد النفس ، أى أن الجماعة تحارب نفسها أولا ، فتكون الحرب بين الجماعة ونفسها . فتبدأ الحرب بين الفرد ونفسه ، ثم الجماعة ونفسها ، ثم الجماعة والمجتمع . وهو ما يعطى للتيار الدينى الجذرى ، طبيعته الخاصة ، فهو ليس تيارا جذريا بالمفهوم السياسى المحدود ، ولكنه تيار جذرى بالمفهوم النفسى والاجتماعى أيضا .

ويعلق رفعت سيد أحمد[٢٧] ، على الحركات الإسلامية فى التسعينات والثمانينات ، حيث يرى أن كافة الأطروحات الإسلامية ، يعيبها مدى فاعلية أفكارها « عند انتقالها إلى الواقع

---

(٢٦) عادل حموده . سيد قطب ، مرجع سبق ذكره .

(٢٧) رفعت سيد أحمد . الإسلامبولى : رؤية جديدة لتنظيم الجهاد . القاهرة : مدبولى ، ١٩٨٨ ، ص ص ٨٤ ـــ ٨٥ .

الإسلامى المعقد خلال حقبة كالسبعينات والثمانينات ، وأنها عادة ما تخفق خاصة داخل مصر .. » . ويرى رفعت سيد أحمد ، أن إخفاق الحركات الإسلامية ، له أسبابه الداخلية ، داخل التنظيم نفسه ، ومن الأسباب الداخلية ، عدم تأصيل هذه الحركات لرؤية سياسية تطبيقية .

وهو ما يشير ، إلى ضعف الجانب الواقعى السياسى ، فى الحركات الإسلامية الجذرية عامة ، وهو ما ينتج من انعزال هذه الحركات عن المجتمع ، وبعدها عن صراعاته الواقعية . مما يجعل بينها وبين الحتمية الواقعية ، وعلاقات الصراع ، مسافة أكبر مما ينبغى . فتتجه التيارات الجذرية إلى تقديم المفهوم المثالى عن الحل الإسلامى ، دون أن تركز كثيرا على الجوانب التطبيقية الواقعية لهذه الرؤية . فيقدم التيار الجذرى ، حلا مثاليا نقيا ، دون أن يقدم أسلوبا تطبيقيا . لهذا ، توجد التيارات الجذرية ، وتستمر ، ولكن يتعذر عليها فى أحيان كثيرة ، تحقيق أهدافها .

المدينة الفاضلة : بين الفكر والواقع

وكما سبق وأشرنا ، يميل التيار الدينى الجذرى إلى المثالية الفكرية الدينية ، دون تقديم اتجاه واقعى ، يتيح تحقيق هذه المثالية فى الواقع العملى . وفى نموذج الحركات المسيحية الجذرية ، يلاحظ أنها تتميز بالانعزال ، ولا تتفاعل مع المجتمع ، مما يتيح لها تقديم نموذج مصغر لما تريد ، دون تحقيق ذلك على مستوى أوسع . فالتيار المسيحى الجذرى ، مثله مثل التيار الإسلامى الجذرى ، يتجه إلى خلق صورة جديدة للمجتمع ، من خلال تكوين الجماعة المؤمنة . ثم تأتى بعد ذلك مرحلة فرض الجماعة المؤمنة لأفكارها ، على المجتمع عامة .

وعلى المستوى المسيحى ، يحدث ذلك من خلال تكوين جماعة خاصة ، نقية إيمانيا ، تنفصل عن الكنيسة وتنعزل عنها ، ثم تحاول إنشاء كنيسة خاصة ، مستقلة وموازية للكنيسة الرسمية . وعن طريق جذب الأتباع إلى الكنيسة الخاصة ، وبعيدا عن الكنيسة الرسمية ، تحاول الجماعة القضاء على الكنيسة الرسمية ، والتى تعتبرها خارجة عن الإيمان الصحيح ، لتقيم الكنيسة الجديدة « الحقيقية » .

فالتيار المسيحى الجذرى ، له بعض التصورات تجاه الكنيسة ، ولكن فى الواقع العملى ، لا يستطيع تنفيذ تصوراته . فهو لا يضع خطة أو تصورات عملية لكيفية تغيير الكنيسة الرسمية ، وتحويلها إلى كنيسة حقيقة ، بالمفهوم الذى يؤمن به . ولكنه ــ غالبا ــ ما يحدد الفكرة ، ويحدد معنى الكنيسة الحقيقية ، ثم يحدد معنى النقاء الإيمانى . وبعد ذلك ، تتحرك الجماعة تمارس الحياة النقية المفترضة ، داخل كنيستها الخاصة ، كنيسة المنزل . ومن هنا ،

يتاح للجماعة الدينية الجذرية ، تكوين مجتمع مثالى ، أو مجتمع تظن أنه مثالى . وينفصل هذا المجتمع المصغر ، عن المجتمع العام ، وتحاول الجماعة من خلاله تحقيق أفكارها .

وبعض الجماعات ، تظل داخل نطاقها الخاص ، وأتباعها المحدودين ، ولكن البعض الآخر ، قد يتخذ مواقف عملية لجذب المزيد من الأتباع . وفى التيار المسيحى الجذرى ، عندما تبدأ حركة جديدة ، تحقق بداية قوية ومؤثرة . فغالبا ما تتميز الحركة الجديدة ، بقوة الدعوة والتبشير لفكرها الجديد داخل الكنيسة الرسمية . فتحقق الحركة فى بداياتها ، قدراً كبيراً من الجاذبية ، لبعض فئات المجتمع القبطى . ومن خلال هذه البداية الحماسية ، تستطيع الحركة جذب أعداد متزايدة من الأتباع . وبعض الحركات استطاعت فى فترات قليلة نسبيا ، الوصول إلى عدد من الأتباع والمؤيدين ، يصل إلى (٢٠٠) وحتى (٥٠٠) شخص . ولكن هذه الحركات ، تفقد حماسيتها تدريجيا ، فهى لا تستطيع تطوير نفسها ، بأفكار جديدة ، لعدم مقدرتها على التعامل مع الواقع . كما أن هذه الحركات ، لا تستطيع تطبيق أفكارها على الواقع . فالحركات الجذرية المسيحية ، تواجه موقفا شائكا ، فهى تحاول الوصول إلى الواقع والتأثير عليه ، ولكن موقفها من الواقع ، يدفعها إلى التفاعل الجذرى أو العنيف والحاد . وعندما تبدأ الجماعة وتجذب بعض الأتباع لها ، تصل إلى المرحلة التى تواجه برفض واعتراض الكنيسة الرسمية . ويقترب الوضع ، من حدود الصراع ، والمواجهة الحادة . وهنا يتراجع الطرفان ، فالحركة الجذرية تتراجع عن الدخول فى مواجهة حادة مع الكنيسة الرسمية ، لأنها تعرف أن هذه المواجهة سوف تكون نهايتها ، ليس فقط لقوة الكنيسة الرسمية ، بل أيضا لأن النظام السياسى نفسه ، سوف يؤيد الكنيسة ويساندها ، لأنه يرفض مثل هذه الحركات . وفى نفس الوقت ، لا تدخل الكنيسة الرسمية ، فى مواجهة حادة مع هذه الجماعات ، حتى لا تثير البلبلة داخل الكنيسة وخارجها ، وحتى لا تعطى هذه الجماعات أهمية ، ظنا منها أن المواجهة قد تضخم من حجم هذه الحركات ، أما التغاضى والتعتيم فإنه فى رأى الكنيسة يحجم هذه الحركات . فكل طرف ، يلجأ إلى الصراع الصامت السلبى .

ولكن ، الحركة الجذرية المسيحية ، عندما تلجأ إلى الصراع السلبى ، يؤدى ذلك — غالبا — إلى فقدها لقدر كبير من الحماس . وهو ما يؤدى بالتالى إلى انخفاض عدد أتباعها . حيث يلاحظ أن بعض الحركات تبدأ بعدد قليل ، ثم يتزايد العدد تدريجيا ، ثم يتناقص العدد . وغالبا ما تصل الجماعة إلى عدد معين شبه ثابت ، هو من (١٠) إلى (٥٠) ، بالنسبة للجماعات الصغرى ، ومن (٥٠) إلى (١٠٠) بالنسبة للجماعات الكبرى . وتمثل هذه الأعداد ، الأعضاء المنتمين إلى الحركة ، وهم من يواظبون على حضور اجتماعات الحركة ،

وهى اجتماعات بديلة عن الكنيسة ، فيتركون الكنيسة الرسمية ويلتصقون بكنيسة المنزل . وحتى إن استمر حضور هؤلاء للكنيسة الرسمية ، فإنهم ــ غالبا ــ لا يتأثرون بالكنيسة الرسمية قدر تأثرهم بكنيسة المنزل .

واستطاعت بعض حركات التيار الجذرى المسيحى ، اكتساب وضع ثابت ، وصورة مقبولة نسبيا فى الوسط القبطى ، ولكن لحدود ضيقة . وتحقق ذلك ، من خلال بُعد بعض الجماعات عن الصراع مع الكنيسة الرسمية . حيث تبتعد بعض الحركات عن المواجهة مع الكنيسة ، بل وتعترف علنا بدور الكنيسة وأهميته ، وتطلب من أعضائها الانتظام فى حضور كنائسهم الرسمية ، والتى كانوا يحضرونها قبل الانضمام للجماعة . وهذا الموقف من بعض الجماعات ، أتاح لها فرصة العمل ، والتواجد ، دون معارضة الكنيسة . فأصبحت داخل العديد من الكنائس الرسمية ، مجموعات من الأعضاء تحضر الكنيسة ، ولكنها تنتمى فى نفس الوقت إلى جماعة خاصة ، تتعبد معها ، وغالبا ما تعطى لتعبدها مع الجماعة أهمية تفوق تعبدها مع الكنيسة الرسمية .

وتحاول الحركة الجذرية تمييز نفسها ، بوصفها الجماعة المؤمنة الخالصة ، وأن وظيفتها فى الحياة ، تتركز فى العبادة الحقيقية النقية ، وتحقيق الإيمان الصحيح ، وأنها لا تهاجم الكنيسة أو ترفضها ، بل تحاول خلق اجتماعات إحيائية دينية بجانب الكنيسة الرسمية ، لتؤكد على الإيمان ، وتعوض النقص فيما تقوم به الكنيسة من دور . وهكذا تستطيع الحركة وضع نفسها ، فى إطار مقبول نسبيا من الأقباط ، ومن الكنيسة الرسمية ، أو على الأقل وضع يحميها من معارضة الأقباط والكنيسة لها . فهى تقدم نفسها ، كمكمل لعمل الكنيسة .

ولكن ــ فى الواقع ــ الكنيسة تعلم ضمنيا ، أن هذه الحركات تختلف عنها ، وأنها تكاد تكون ضد الكنيسة . أما الحركات المسيحية الجذرية ، فتضمن لنفسها الاستمرار ، من خلال أسلوبها السلمى . فتستطيع جذب بعض أعضاء الكنيسة لها ، لكى يواظبوا على كنائس المنزل الخاصة . فتستمر الكنيسة الرسمية ، دون إدراك ما يحيطها من تهديد ، وتستمر كنائس المنزل ، وتستمر الجماعات الموازية للكنيسة . لتلعب هذه الحركات دورا مؤثرا ، فى تغيير وتشكيل اتجاهات فئة من الأقباط .

وهذه الحالة ، تتيح للحركات المسيحية الجذرية ، وضعا جيدا ، يسمح لها بالوجود لفترات طويلة . وخلال ذلك ، تتمكن الجماعات المسيحية الجذرية من التأثير على الكنيسة ، بدرجة أو أخرى . فوجود هذه الجماعات حول الكنيسة ، يتيح لها بث أفكارها لدى من ينتمى لها . وبما أن هناك من يحضر اجتماعات هذه الحركات ، ويحضر الكنيسة ، ومن يقوم

بدور قيادى فى هذه الحركات ، ويقوم بدور قيادى فى الكنيسة ، فإن أفكارها تنتقل إلى الكنيسة . وبذلك تتسرب أفكار هذه الجماعات داخل الكنيسة ، خاصة داخل اجتماعات الشباب بالكنيسة . وبهذا الوضع ، تتمكن هذه الحركات ، من تحقيق قدر من التأثير على الكنيسة ، وعلى المجتمع القبطى . وبذلك ، تستبدل الحركة الجذرية ، الصراع والمواجهة العلنية ، بأسلوب آخر ، من الصراع الصامت والتأثير غير المباشر . فهذه الجماعات تبدأ سريعا ، وتنتشر وتثير الرأى العام القبطى ، ثم تختفى تدريجيا ، لتصل إلى مرحلة محددة ، تستمر طويلا ، لتصبح جزءا من الوضع القائم ، وجزءا من مصادر التعليم والتأثير الدينى .

وفى الجانب الإسلامى ، وفى حركة سيد قطب ، تقول زينب الغزالى[٢٨] ، إن تنظيم سيد قطب ، اتخذ قرارا بموافقة من حسن الهضيبى ، على العمل من خلال التربية والدعوة ، لمدة (١٣) عاما ، وهى عمر الدعوة المكية . على أساس أن الإخوان الملتزمين ، هم اللبنة التى تحافظ على قواعد الدولة الإسلامية داخلها ، وترجىء ما يخرج عن دائرتها إلى مرحلة تالية . فبعد (١٣) عاما ، تجرى دراسة ، فإذا وجد أن(٧٥٪) من أفراد الأمة ، آمنوا بالرسالة ، فإن الحركة ستطالب الدولة بتطبيق النظام الإسلامى . وإذا وجد أن (٢٥٪) قد آمنوا بها فقط ، تُجدد الحركة فترة التربية (١٣) عاما أخرى . وهذه الرؤية تختلف ، بقدر أو آخر ، عن الرؤية الشائعة المنسوبة إلى سيد قطب ، وهو ما نتج من ميل سيد قطب نفسه ، فى أفكاره ومواقفه ، إلى الجذرية الشديدة ، التى لا تتلاءم مع الخطة السابقة . وهو ما يشير ضمنا ، إلى تأرجح مواقف وأفكار سيد قطب ، بين الاعتدال والتدريجية النسبية أحيانا ، والجذرية الشديدة فى أحيان أكثر .

ومن متابعة هذه الاستراتيجية ، وإذا افترضنا أن حركة الإخوان المسلمين بقيادة سيد قطب ، قد طبقت هذه الفكرة ، ولم تلجأ إلى العنف السريع أو لم تعجل بالصدام ، فما هى النتيجة ؟ إذا استمرت الجماعة فى الدعوة والتربية لفترة ما ، حتى يصل عدد الذين يقبلون الدعوة إلى (٧٥٪) من المجتمع ، فإن الحركة لن تطالب الدولة بتطبيق النظام الذى تدعو له ، بل إن أغلبية المجتمع ، أو الـ (٧٥٪) ، سوف يطالبون بأنفسهم ، بتطبيق النظام الذى آمنوا به . وأكثر من هذا ، فإنه من خلال التربية والدعوة ، سوف تنتشر الأفكار التى تنادى بها الجماعة ، وعبر الوقت ، وأثناء التربية والدعوة ، وكلما بلغت فكرة أو قيمة مستوى مرتفعا من الانتشار والإيمان بها من أغلبية المجتمع ، فإنها سوف تتحول تلقائيا إلى

---

(٢٨) زينب الغزالى . أيام من حياتى . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٤ ، ص ص ٣٧ ــ ٣٨ .

واقع مطبق . فالقيم التى تحكم أغلبية المجتمع ، تحقق نفسها تلقائيا فى المجتمع ، وتفرض نفسها إلى حد ما على النظام السياسى ، من خلال تحولها إلى سلوك جمعى ، يصعب مقاومته . فقد يتصور البعض أن النظام السياسى ، فى دول ما ، قد يطبق أفكارا وقيما ، تختلف تماما مع ما يسود بين أغلبية المجتمع . وهو ما يصعب حدوثه ، لأن النظام السياسى — فى النهاية — ينبع من المجتمع ، كما أن الحكام هم تعبير عن جزء من شرائح المجتمع . كذلك فإن الاتجاهات السائدة لدى المجتمع ، لها من القوة ما يمكنها من فرض تأثيرها الضمنى على النظام السياسى . لهذا ، فإن الحكومة قد تضع بعض القوانين ، ولكن أغلبية المجتمع ترفضها ولا تطبقها ، مما يدفع الحكومة إلى التغاضى عن تطبيق القانون .

فإذا كان هذا هو مصير القانون ، فماذا عن القيم ؟ إن كل مجتمع له قيمه ، وهى نتاج ما هو مشترك بين أغلبية المجتمع . فحضارة المجتمع ، تنبع من أغلبية هذا المجتمع ، أكثر مما تنتج عن جماعة صغيرة أو أخرى ، مهما كان لها من سلطة وسلطان . فإذا قامت حركة ، بنشر دعوتها ، من خلال التربية والتبشير ، لمدة ما ، حتى تصل هذه الدعوة إلى أغلبية المجتمع ، فان هذا سيكون بداية التطبيق الطبيعى والحتمى للدعوة ، من خلال الأغلبية التى آمنت بها .

وهذه الرؤية ، تظهر أحيانا ، فى بعض الحركات الجذرية ، الإسلامية أو المسيحية . ولكن غالبا ، ما تتجه تلك الحركات إلى الخروج من مرحلة الدعوة إلى مرحلة المواجهة . فمعظم الحركات الدينية الجذرية ، ترفض الثبات عند مستوى حركى محدد ، أو التركيز على وظيفة حركية محددة ، لأن ذلك قد يفقدها حماسها ، وقد يفقدها وجودها . لذلك ، غالبا ما تتجه مثل هذه الحركات ، إلى الخروج السريع ، من مرحلة الدعوة إلى مرحلة المواجهة . وبهذا ، تخسر الجماعة — غالبا — ما أنجزته فى مرحلة الدعوة ، لأنها تُدخِل نفسها فى مرحلة المواجهة مع المجتمع ، وفيها يكون المجتمع هو الأغلبية الأكثر قوة .

ولكن ، التيار المسيحى الجذرى ، يختلف عن التيار الإسلامى ، فهذا التيار يبتعد عن الدخول فى مرحلة المواجهة ، وبالتالى يستمر فى مرحلة التربية والدعوة ، لفترات طويلة . وقد يستمر ذلك التيار ، فى التربية والدعوة ، حتى يصل إلى نهايته المحتومة ، فقد تنتهى الحركة دون أن تدخل فى مواجهة مع الكنيسة أو المجتمع القبطى ، ودون أن تستطيع التأثير على فكر المجتمع ، فلا تجد من يقبل أفكارها .

ومن المهم ، ملاحظة ما يحدث كثيرا فى الحركات الدينية الجذرية عموما . فبعض الحركات تبدأ بالدعوة ، ولكنها لا تحقق أتباعا ، ولا تحظى بقبول المجتمع لها . وهنا قد تفسر

الحركة ذلك ، بأنه ناتج عن كفر المجتمع ، أو جاهليته ، أو عدائه للدين . وبهذا تغير من طريقها ، فتلجأ إلى العنف ، فى محاولة لجذب انتباه المجتمع لها ، أو فى محاولة إلى إقناع الآخرين برأيها بالقوة . وهنا ، يصبح الخروج السريع من مرحلة الدعوة ، إلى مرحلة المواجهة والعنف ، ناتجا عن فشل الحركة فى مرحلة الدعوة .

أما الحركات المسيحية ، فإن تركيزها على الدعوة ، دون المواجهة ، ينتج فى كثير من الأحيان ، من صعوبة المواجهة ، والتى قد تعجل من اصطدامها بالكنيسة والدولة . ولهذا تبتعد الحركات المسيحية الجذرية عن المواجهة ، مع الكنيسة الرسمية ، وتظل لفترة طويلة فى مرحلة التربية والدعوة . وإن كان الكثير من هذه الحركات ، يُعاق عن ممارسة التربية والتبشير بأفكاره ، لأنه يتميز بفكر خاص ، لا يستطيع إعلانه فى الكثير من الأحيان على مستوى عام ، خاصة كمادة مكتوبة ومنشورة . وبقدر المتاح للحركة المسيحية الجذرية ، من وسائل وفرص لنشر فكرها ، تستطيع الجماعة تسريب فكرها وقيمها إلى الكنيسة ، وعامة المجتمع القبطى . فتصبح الجماعات الموازية للكنيسة ، قادرة على تسريب أفكارها ، ومحاصرة الكنيسة ، بأسلوب غير مباشر ، وربما دون مواجهة مباشرة من جانب الكنيسة . وقد تصل بعض أفكار هذه الحركات ، إلى مستوى من الانتشار ، يصل بها إلى مكانة الفكرة العامة المؤيدة من الكنيسة والأقباط .

ولقد تسرب — بالفعل — الكثير من أفكار هذه الجماعات إلى داخل الكنيسة . وهناك جماعات داخل الكنيسة ، تنتمى إلى فكر الجماعات الموازية للكنيسة ، أكثر من قبولها لفكر الكنيسة نفسها . وقد تقبل هذه الجماعات أو المجموعات الكنسية فكر التيار الجذرى المسيحى ، ولكنها ترفض أسلوب الانعزال عن الكنيسة ، وأسلوب إقامة الكنائس الخاصة . وفى بعض الأحيان ، تظهر جماعات داخل الكنيسة ، لا ترفض أسلوب التيار الجذرى ، ولا ترفض كنائس المنزل ، ولكنها لا تشترك معها ، لتصبح جماعات مؤهلة تماما للانفصال عن الكنيسة . وهو ما يخلق جماعات مؤيدة للتيار الجذرى ، ويخلق له قنوات تأثير ، ومجموعات متعاطفة معه ، داخل البناء الأساسى للكنيسة الرسمية .

وكل هذه العوامل معا ، تسمح بإضفاء المزيد من الشرعية ، إن لم يكن على الجماعات الجذرية المنشقة عن الكنيسة ، فعلى فكرها وقيمها . ويتضح ذلك ، مما يشاهد داخل الكنيسة الرسمية ، من ظهور مجموعات تتعاطف مع التيار الجذرى وأفكاره . ومع الوقت تتحول هذه المجموعة إلى جماعة ، تقيم اجتماعاتها الخاصة بها ، وبمفردها داخل الكنيسة . وعندما تنفصل الجماعة نسبيا عن قيادة الكنيسة وفكرها ، وتعطى لنفسها حرية الحركة والفكر ، وحرية عقد

اجتماعات خاصة بها داخل الكنيسة ، عندئذ ترفضها الكنيسة ، وتحاربها قيادات الكنيسة . فلا تجد الجماعة مفرا من الخروج من وعن الكنيسة ، وإقامة جماعة مستقلة ، وكنيسة منزل جديدة . وهكذا ، تخرج من مجموعات المتعاطفين مع التيار الجذرى ، جماعة جذرية جديدة □ □

الفصل السادس

الخلاص : الانقلاب الدينى

من أهم فصائل التيار الدينى الجذرى ، ذلك الاتجاه الذى يركز على الجوانب الروحية والخلاصية والمهدوية ، كما يركز على العقائد الدينية ، أكثر من تركيزه على القضايا المجتمعية والسياسية . ولعل هذا الجانب ، لايثير الكثير من الاهتمام ، على المستوى الإعلامى والمستوى البحثى العلمى . ففى هذا الاتجاه ، لم تحظ حركة بالاهتمام الإعلامى ، عدا حركة شكرى مصطفى وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة) . فى حين أن الجماعات الأخرى ، المنتمية لنفس الاتجاه ، المسيحية والإسلامية ، لا تحظى بنفس الاهتمام .

وعدم الاهتمام بهذا النمط ، من الحركات الدينية الجذرية ، ناتج من عدم قربها من السياسة ، أو من القضايا المجتمعية ، سواء الاقتصادية أو السياسية . فهذه الحركات ، لا تقدم فكراً محدداً فى قضايا المجتمع ، أو لا تعلن هذا الفكر ، أو لا تحوله إلى حركية سياسية مباشرة . لهذا فهى لا تمثل حركة معارضة سياسية . ولكن ، من جانب آخر ، تمثل هذه الجماعات ، حركة اعتراض ضد المجتمع ككل ، بما فيه من نظم وقوانين وقواعد . كما أنها ، فى بعض الأحيان ، تمثل حركة اعتراض على الأوضاع السائدة فى العالم كله ، والحضارات السائدة فيه .

ويغلب على حركات التيار الجذرى المسيحى فى مصر ، الانتماء إلى هذه الفئة ، بدرجة أو أخرى ، أكثر من انتمائها للفئة الأخرى ، أى فئة الجهاد السياسى . فعلى المستوى المسيحى ، تتركز الحركات الاعتراضية الجذرية ، داخل فئة النمط الخلاصى . أما على المستوى الإسلامى ، فتوجد العديد من الحركات التى تنتمى إلى نمط الجهاد السياسى .

ولا تهتم الجهات الرسمية للدولة ، وللمؤسسة الدينية الرسمية ، بالحركات الدينية الخلاصية ، وتعتبرها حركات هامشية ، غير مؤثرة ، وبالتالى لا يوجد ما يبرر الاهتمام بها ، لضعف تأثيرها السياسى . وهذا النمط الخلاصى — فى الواقع — يؤثر على الفكر الدينى فى حد ذاته ، أكثر من تأثيره على الجوانب السياسية . وبمعنى أدق ، فإن تأثير هذا التيار ، على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى المجتمع ، نابع من تأثيره على الفكر الدينى . فمن خلال تأثيراته الدينية ، يُغير من قيم ومعايير الأفراد ، بالشكل الذى يؤدى فى النهاية إلى تغير مواقف الفرد من السياسة والاقتصاد وغيرها .

من جانب آخر ، تتجه الحركات الروحية والخلاصية الجذرية ، إلى الانعزال عن المجتمع ، أكثر من غيرها . فالحركات الجهادية السياسية ، تتجه إلى مفهوم الانقلاب السياسى ، وبالتالى تحتك مباشرة مع الدولة ومؤسساتها ، ومن هذا الاحتكاك ، يظهر اهتمام الجهات الرسمية بها ، لأنها تمثل تهديداً لها .

ويلاحظ أن حركة شكرى مصطفى ، وجماعة المسلمين ، كانت حركة روحية خلاصية (مهدوية) ، تتجه إلى القضايا الدينية ، أكثر من القضايا السياسية ، على الأقل فى المستوى السلوكى الحركى . ولكن ، نظراً لظروف خاصة ، حدث بين الجماعة والمجتمع احتكاك ، أدى إلى المواجهة العلنية ، سواء من قبل الجماعة أو من قبل المجتمع . ولهذا نالت هذه الحركة ، اهتماماً إعلامياً ، فى حين لم يهتم الإعلام بحركات أخرى ، مثل حركة المهدى العربى ، أو حركة طه السماوى . برغم أنها حركات لها اتجاه مشابه لاتجاه حركة شكرى مصطفى ، ولكنها لم تلتحم أو تحتك بالمجتمع ، وبالتالى لم يحدث بينها وبين المجتمع مواجهة مباشرة .

ونلاحظ أن النمط الخلاصى ، يمثل موقفاً عقائدياً دينياً ، تجاه المجتمع والعالم . ويرى ويلسن[1] ، تعليقاً على النمط الخلاصى المسيحى فى الغرب ، أن هذا النمط يمثل الاتجاه الكتابى (الإنجيلى) الأصولى المسيحى ، الذى يرى أن العالم فاسد لأن الإنسان فاسد . لهذا لا تلجأ هذه الحركات إلى الإصلاح الاجتماعى أو السياسى ، بل تتخذ ــ غالباً ــ مواقف واتجاهات عدوانية تجاه مثل هذه الحلول ، أى أنها ترفضها وتحاربها . وتتخذ الحركة الجذرية الخلاصية ، من الأحكام الأخلاقية ، موقفاً أساسياً بالنسبة لها . فهى ترفض تبرير سلوك الإنسان وبالتالى ترفض مذهب الحتمية الذى يبرر سلوك الإنسان . ولهذا فهى لا تبرر أى خطأ ، أو أى جريمة ، أو أى خروج عن المعايير والقيم الأخلاقية والدينية .

ويقدم ويلسون[2] ، نمطاً دينياً آخر ، حيث يعتبر النمط السابق ، بمثابة النمط الخلاصى ، الذى يتمثل فى حركة تعادى أوضاع العالم ، وتحاول نشر قيم جديدة وأخلاق جديدة ، من خلال النموذج الإحيائى الوعظى . أما النمط الآخر ، فيسميه ويلسن بالنمط الثورى الأخروى (نسبة إلى الآخرة) . ويتمثل هذا النمط ، فى الرغبة فى التخلص من النظام ، عندما يحين الوقت المناسب ، حيث تستخدم الحركة العنف ، عند الضرورة ، لأن الحركة تنتظر قيام عالم جديد يحكمه الله . وبهذا تصبح الحركة ، فى هذا العالم الجديد ، ممثلة لفئة

---

(١) Wilson, B. R. A typology of sects. In R, Bocock & K. Thompson (Eds) Religion and ideology. Manchester: Manchester University Press, 1985.

(٢) المرجع السابق .

أصحاب السلطة . وتأخذ هذه الحركة موقفاً معادياً ضد الإصلاح والتجديد . وهذه الحركة ، ليست ضد التفسير السببى ، مع اعترافها بذلك التفسير ، فى حدود رؤية تفسيرية عقائدية . وتركز هذه الحركات ، على النبوة والخلاص ، كهبة إلهية تمنح لأفراد بعينهم . وفى مثل هذه الحركات ، وبتعبير ويلسن ، يكون الله هو الحاكم ، أو الروح الأتوقراطية .

وهكذا يميز ويلسن بين حركتين ، الأولى هى الحركة الخلاصية التى ترفض العالم ، وتنادى بقيام عالم آخر ، من خلال الإحياء الدينى الوعظى . أما الثانية ، فهى الحركة الخلاصية الثورية ، التى ترفض العالم أيضاً ، ولكنها لا تتوقف عند الوعظ والدعوة لأفكار وقيم وعقائد ، ولكن تنتظر انتهاء النظام العالمى المعاصر ، وقيام عالم جديد ونظام جديد ، فهى ترفض حاكمية البشر وتنتظر حاكمية الله .

ويلاحظ الفرق بين الحركتين ، فالحركة الإحيائية الخلاصية الوعظية ، تعمل فى المجتمع ، مع رفضها له ، فهى تحاول تغيير المجتمع من خلال المطالبة بقيم ومعايير جديدة . حيث تحاول استقطاب المزيد من أعضاء المجتمع لها ، حتى تستطيع تكوين الأغلبية الحاكمة . أما الحركة الخلاصية الثورية ، فهى ترفض المجتمع رفضاً تاماً ، وتحاول تكوين جماعة منفصلة عنه ، وتنتظر حتى يحدث انقلاب فى النظم الحاكمة للمجتمع ، لكى تقوم نظم أخرى ، ويقوم عالم جديد يحكمه السيد المسيح .

وبهذا ، يمكن التمييز بين الحركة الخلاصية الثورية ، وبين الحركة الجهادية السياسية . فالحركة الثورية الخلاصية ، غالباً ما تنتظر قيام حكم جديد وعالم جديد ، فى حين أن الحركة الجهادية السياسية ، تطالب بقيام هذا الحكم ، وتعمل على تحقيقه بالعنف والانقلاب السياسى . فالفرق بين الحركة الجهادية السياسية ، والحركة الخلاصية الثورية ، أن الحركة الجهادية تتجه إلى تغيير نظام الحكم بيدها ، وتعتقد أن عليها تغيير نظام الحكم بنفسها . أما الحركة الخلاصية ، فغالباً ما تتوقع لحظة الخلاص ، ولحظة تغيير نظام المجتمع ، أو العالم ، وتنتظر هذه اللحظة عن إيمان بأن عليها انتظار اللحظة المعينة والمحددة من قبل الله . ولكن هذه الحركة الخلاصية ، يمكن أن تتجه إلى الجهاد ، عندما تأتى اللحظة المناسبة ، أو اللحظة المنتظرة ، طبقاً لمفهوم هذه الحركة للمواعيد الإلهية .

فالحركة الثورية الخلاصية ، ترى أن العالم سيتغير ، بفعل الحتمية ، ولكنها الحتمية التاريخية ، وليست حتمية علمية أو مادية ، ولكنها الحتمية العقائدية الدينية . فهذه الحركات ، ترى أن العقيدة الدينية ، تحتم تغير العالم فى النهاية ، من حكم البشر إلى حكم الله ، ومن الشر إلى الخير . وهذه المعانى ، تقترب إلى حد ما ، من بعض أفكار سيد قطب ، ولكن

سيد قطب ، جمع بين الحتمية العقائدية والجهاد السياسى ، أى جمع بين انتظار اللحظة المناسبة التى تأتى بفعل حتمية إلهية ، وبين تكوين العالم الجديد بحد السيف وبحد اليد . ولكن الحركات الإسلامية ، التى نبعت من إطار سيد قطب ، أصبحت أكثر انفصالاً وبعداً عن بعضها . فهناك الحركات التى تنتظر قيام النظام الجديد ، وقيام حاكمية الله ، بفعل الحتمية العقائدية (مثل شكرى مصطفى وجماعة المسلمين) . وهناك الحركات التى تحاول فرض هذا النظام الجديد ، وإقامة حاكمية الله ، من خلال الجهاد السياسى (محمد عبد السلام فرج وتنظيم الجهاد) .

أما فى النطاق المسيحى ، فنجد أن معظم الحركات الجذرية القبطية ، تميل إلى انتظار قيام النظام الجديد ، بفعل الحتمية العقائدية . وبعض الحركات تحدد وجود لحظة مناسبة لقيام هذا النظام الجديد ، وبعضها يحاول تحديد هذه اللحظة زمنياً ، فى حين تميل جماعات أخرى إلى الانتظار ، دون معرفة اللحظة المناسبة . ويغلب على الجماعات التى تنتظر قيام مملكة على الأرض ، الانتظار الصامت المتعبد ، حتى تأتى اللحظة المناسبة ، حيث يكون لهم دور فى العالم الجديد . وتختلف الجماعات فيما بينها ، فى تحديد ما يجب عليها القيام به ، منذ اللحظة الراهنة ، وحتى اللحظة المناسبة . فبعض الجماعات ترى أن عليها الانتظار فقط ، وحتى يقوم العالم الجديد بالفعل ، فى حين أن جماعات أخرى قد ترى أن عليها القيام بمهام محددة ، حتى وإن كانت جزئية ، حتى تستعد وتُعد انتظاراً للملكوت الله فى الأرض .

وفى نفس الوقت ، يلاحظ أن التيار المسيحى الخلاصى ، غير الثورى ، يقترب من الفصائل الثورية ، من حيث الاهتمام بإحداث التغيير وقيام الملكوت المنشود . ولكن هذا التيار ، يركز على قيام الجماعة المؤمنة ، من خلال الوعظ الإحيائى ، والعمل العلنى . فهنا ، لا تنعزل الجماعة عن المجتمع ، بمعنى عدم الاتصال به ، بل تنعزل عنه فكرياً ، ولكنها تتصل به لتبشره لتتغير قيمه ومفاهيمه ، فيساعد ذلك ويمهد ويعمل على قيام نظام جديد .

إذن ، يمكن التمييز بين فصائل الحركات الخلاصية الجذرية ، طبقاً لموقفها من النظام الجديد المنتظر ، فيما يلى :

١ ــ حركات تعمل للدعوة لهذا النظام ، وترى أن هذه الدعوة تؤدى إلى تكوينه .

٢ ــ حركات تدعو لهذا النظام ، وترى أنه سيكون بالحتمية العقائدية التاريخية ، ولكنها تمهد الطريق فقط ، وتعرف الناس بأن هناك نظاماً جديداً سوف يأتى ليؤمنوا به ، فيكونوا من المقبولين فيه ، لا من المرفوضين منه .

٣ ــ حركات تنعزل عن المجتمع ، وتنفصل عنه ، ولا تركز على الدعوة ، إلا فى حدود

كسب بعض الأعضاء دون الدعوة العلنية العامة . وهذه الحركات ، ترى أن النظام الجديد سوف يتكون بفعل الحتمية العقائدية ، وأن هناك لحظة مناسبة . لهذا تنفصل الجماعة عن المجتمع ، وربما تنعزل مكانياً أيضاً حتى تأتى اللحظة المناسبة المحددة سلفاً طبقاً للحتمية العقائدية التاريخية ، وفى هذه اللحظة تترك الجماعة انعزالها ، لتدخل فى المجتمع ، وتساهم بدور فى عملية التغير ، وقد تلجأ الجماعة فى هذه اللحظة إلى الجهاد والعنف .

٤ ــ حركات خلاصية ثورية ، ترى أن النظام الجديد ، سيتحقق بفعل الحتمية العقائدية التاريخية ، دون أى جهد بشرى ، ولهذا فإن هذه الجماعات تنعزل عن مصير المجتمع ، ولا تقوم بأى عمل من شأنه المساهمة فى إقامة هذا النظام العالمى الجديد ، وتنتظر وتكتفى بالعبادة والصلاة ، حتى يتحقق النظام الجديد ، وعندما يحدث ذلك ، سوف تصبح الجماعة هى الصفوة الحاكمة فى النظام الجديد .

فهناك إذن ، أكثر من نمط خلاصى ، وهناك أنماط خلاصية تميل إلى الإحياء الوعظى ، وهناك أنماط خلاصية ثورية . والفرق بين النمطين ، أن النمط الأول يرى أن العالم الجديد والنظام الجديد ، سيتكون تدريجياً . أما النمط الثانى ، فيتصور تكون العالم الجديد ، من خلال لحظة درامية ، يتحول فيها العالم من نظام إلى آخر . حيث تسقط كل الأنظمة البشرية ، ويقوم نظام واحد إلهى :

من جانب آخر ، وعلى الصعيد المسيحى ، نجد أن الحركات الخلاصية ، تختلف فيما بينها ، فى مفهومها عن العالم الجديد ، والنظام الجديد . فبعض هذه الحركات ، يرى أنه طبقاً للحتمية العقائدية الكتابية ، فإن العالم سوف يتغير وتنهار كل النظم البشرية ، ويسقط الشر ، لتقوم مملكة النور ، والحاكمية الإلهية . وعندئذ سوف يحكم السيد المسيح العالم ، حكماً أرضياً فعلياً ، لمدة ألف عام كاملة . أى أن هذه الحركات ، تحدد العالم الآخر المنتظر ، بأنه الملك الألفى ، حيث تقوم مملكة الله على الأرض ، ويتوحد العالم ، فى مملكة يحكمها السيد المسيح .

ولكن هناك حركات أخرى ، لا تركز على مفهوم الحكم الألفى ، أو المملكة الألفية ، بل تركز على مفهوم مملكة النور عامة ، أو مملكة الله على الأرض ، التى تحقق الحاكمية الإلهية ، من خلال الجماعة المؤمنة . وهذه الحركات تركز على قيام نظام عالمى مسيحى ، يضم العالم أجمع ، ويكون الله هو الحاكم فيه عن طريق الجماعة المؤمنة ، دون أن يكون هناك حكم ألفى محدد بالمدة ، ومحدد بأن حاكمه هو السيد المسيح بنفسه وشخصه .

وعلى المستوى الإسلامى ، توجد أيضاً بعض هذه الاختلافات ، سواء من حيث أسلوب

تكون النظام الجديد ، أو من حيث توقعات الجماعة عن قيام هذا النظام . فالبعض يميل إلى الهجرة النفسية الشعورية ، حتى يتكون النظام الجديد ، والبعض الآخر يميل إلى الانعزال المكانى ، والبعد الفعلى عن المجتمع ، ليعيش فى الصحراء ، والبعض الآخر يترك دولته ووطنه ليعيش فى دولة أخرى . والكل ـــ فى النهاية ـــ ينتظر قيام العالم الإسلامى الجديد ، حيث يتوحد العالم أجمع فى نظام إسلامى واحد ، يحقق حاكمية الله ، من خلال الجماعة المؤمنة . وبعض هذه الحركات الإسلامية الخلاصية ، أى التى تنتظر الخلاص النهائى من الجاهلية المعاصرة ، يرى أن العالم الجديد سوف يتحقق من خلال وصول اللحظة المناسبة ، وهى تلك اللحظة التى ترى فيها الجماعة المؤمنة ، أنها اللحظة المناسبة للهجوم على المجتمع ، لتغييره بحد السيف . ولكن بعض الجماعات الأخرى ، ترى أن اللحظة المناسبة ، هى تلك اللحظة التى سوف تنهار فيها كل الأنظمة الحاكمة للعالم ، بفعل الحتمية العقائدية التاريخية ، سواء من خلال حرب عالمية ، أو من خلال أسباب أخرى ، وعندئذ سوف تنهار كل الأنظمة الحاكمة للعالم ، لتأتى اللحظة التى يتاح فيها للجماعة المؤمنة ، لتعود إلى العالم وتحكمه .

ويلاحظ أن هذه الجماعات ، برغم انتظارها لقيام العالم الجديد ، وبرغم سلبية الانتظار أحياناً ، إلا أنها تمثل اتجاها شديد الثورية والجذرية . فهذه الحركات تنفصل تماماً عن المجتمع ، وترفضه . وغالباً ما ترفض هذه الجماعات ، ليس المجتمع الذى تعيش فيه فقط ، بل ترفض العالم أجمع ، وترفض كل الأنظمة الحاكمة ، وكل الحضارات السائدة . فتنفصل الجماعة عن كل ما يحيط بها ، فتخرج من التاريخ ، وتخرج من الزمان والمكان ، لكى تصل إلى مرحلة خاصة ، وفكر خاص . فهى لا تتفاعل مع التاريخ ، ولا تتفاعل مع الواقع ، لأنها ترفض التاريخ الاجتماعى والسياسى ، وترفض الواقع ، ولا تقبل إلا الحتمية التاريخية العقائدية . فهى تعيش تاريخا خاصا ، وهو تاريخ قيام الرسالات والأديان ، دون تاريخ المجتمعات والدول ، وهو تاريخ يقتصر على الحتمية العقائدية ، دون الحتميات الأخرى . والحتمية العقائدية ، تعنى أن الأديان تقوم وتزدهر ، وتمر مجتمعاتها بلحظات ضعف ، وفترات تخرج فيها عن الدين الصحيح ، ولكنها تعود مرة أخرى ، وبفعل الحتمية العقائدية ، ومهما كان مدى خروجها عن الدين ، ليسود الدين على العالم أجمع .

وتنتمى هذه الحركات إلى المثالية ، وتنتمى إلى مفهوم المدينة الفاضلة . حيث ترى أنه من خلال الحتمية العقائدية ، سوف يسود فى النهاية ، النظام الدينى ويحكم العالم أجمع ، ليصبح العالم ، عالما مثالياً يحكمه الله ، وتسود فيه قيم وعقائد الدين فقط ، دون أى أنظمة أو أفكار بشرية . فيصل العالم إلى اللحظة المثالية ، اللحظة التى تتكون فيها المدينة الفاضلة .

ولعل هذا الاتجاه المثالى ، يعبر عن أزمة الفئات الهامشية ، التى تطحنها ظروف المجتمع ، وعوامل التاريخ . فتتغرب نفسياً واجتماعياً ، وتشعر بانفصال ذاتها عن ذات المجتمع ، وتشعر بالوحدة والاغتراب . فتبتعد عن المجتمع ، وعن العالم ، لتنتظر اللحظة المناسبة ، لتغير هذا العالم ، فيقوم عالم جديد ، عالم مثالى ، عالم يحكمه الله ، ولا يحكمه البشر .

وتفقد هذه الحركات ، إيمانها بالإنسان وقيمته . حيث ترى الانسان ، كمصدر للشر ، وترى الله مصدراً للخير . وهذه الرؤية تتطرف ـــ أحياناً ـــ إلى الحدود التى تدفع الجماعة ، إلى الإيمان بأن الإنسان لا يكون إلا مصدراً للشر ، ولا يمكن أن يكون مصدراً للخير . كما أن الجماعة الخلاصية ، سواء الثورية أو الانتظارية ، ترى أن الإنسان يمثل الشر ، فلا يستطيع فعل شيء حسن ، وبالتالى فإن عليه أن يستسلم تماماً للحتمية العقائدية التاريخية ، لتعمل هذه الحتمية دون تدخل من البشر . لذلك ، تضع هذه الحركات رؤية متشائمة ، عن الإنسان وقدراته ، وتصنفه كقوة شر تواجه بذاتيتها الشريرة ، قوة الله سبحانه الخيرة .

والمشكلة هنا ، ليست فى حاكمية الله ، فهو الخالق ، وليست فى خيرية إرادة الله للإنسان ، ولكن فى موقف هذه الجماعات الرافض للإنسان وسلوكه وأفكاره . فهذه الجماعات من البشر ، ولكنها ترفض الفكر البشرى ، برغم أن فكرها فى النهاية ، هو اجتهاد بشرى . فكيف ؟

إن ذلك يوضح ، كيف ترفض الجماعة نفسها ، قبل أن ترفض الآخرين . وكيف يرفض الإنسان نفسه ، قبل أن يرفض الآخر . فالرفض يبدأ بالذات ، وليس بالآخر ، ورفض الجماعة ، يبدأ بالجماعة نفسها ، وليس بالمجتمع . فيظهر الانعزال الشديد ، بين الإنسان ونفسه ، فالإنسان يرفض الطبيعة البشرية ، ويرفض مفهوم الإنسانية . وهو بذلك يرفض ذاته الحقيقية ، ومن خلال عقائده ، يكون مفهوماً جديداً عن الإيمان ، فيصبح المؤمن غير الإنسان ، والبشر غير المؤمنين . فيحدث تصنيف جديد للحياة والواقع ، فتصنف الجماعة الواقع إلى الجماعة المؤمنة ، والبشر . وتصنف الحضارات إلى حضارات بشرية ، وحضارات إلهية . وتصبح الجماعة المؤمنة ، جزءا من المفهوم العام لما هو إلهى . فالجماعة المؤمنة ، تنتمى لحاكمية وإرادة الله ، كما تنتمى إلى الأنظمة والدول الإلهية ، وتنتمى إلى الحتمية العقائدية التاريخية الإلهية . أما الإنسان ـــ فى حد ذاته ـــ فينتمى إلى حاكمية البشر ، وأنظمة ودول البشر ، كما ينتمى إلى الحتمية التاريخية المادية البشرية .

فيكون الإنسان فى ذاته ، مثلاً للشر ، أما الجماعة المؤمنة ، فهى التى تنتمى إلى الخير . وهى نظرة تتميز بالميل إلى الحتمية الدينية ، التى تميز بين إرادة الإنسان وإرادة الله ، وتجعل من التاريخ ، صراعاً بين إرادة الله وإرادة الإنسان . ويصبح الإيمان ، هو التسليم بإرادة الله ،

أى التسليم بالحتمية العقائدية التاريخية . فيصبح الإيمان ، مؤشراً لتسليم الإنسان الكامل لما سيحدث ، بفعل حتمية خارجة عنه ، ويصبح الإنسان سلبياً تجاه تحديد ما يجب أن يحدث ، أو ما سيحدث بالفعل ، وإيجابياً تجاه المشاهدة والمشاركة فى ما سيحدث حتماً . وتصنف بذلك ، أحداث العالم ، إلى أحداث صحيحة دينياً تنتج من الحتمية الإلهية ، وأحداث خارجة عن الدين ، تعادى الحتمية الإلهية . فيصبح الإيمان الكامل ، هو الاستسلام الكامل للحتمية العقائدية الإلهية .

وفى الحركات الخلاصية الجذرية ، نجد ظاهرة الوحى . وهو قدرة القائد ، على معرفة إرادة الله ، وتحديد المضمون الدينى وتفسير النصوص الدينية . فداخل الحركات الخلاصية (المهدوية) ، يظهر القائد النبى ، القادر على تفسير النص الدينى ، والقادر على إصدار القرارات المتفقة مع الحتمية العقائدية ، وبالتالى تتفق مع حاكمية وإرادة الله . ويتميز القائد عن الأتباع ، باعتباره ذا قدرات دينية خاصة ، لا تتوفر للأتباع .

وفى المستوى الإسلامى ، يكون القائد ، هو الأكثر قدرة على التفسير ، من الأتباع . أما فى المستوى المسيحى ، فيتميز القائد بجانب ذلك ، بالمواهب الروحية الخاصة ، حيث قد يكون قادراً على شفاء المرضى ، واتخاذ القرارات التى تعبر عن إرادة الله ، لأنه الأكثر قدرة على معرفة إرادة الله . فإذا أراد أى عضو فى الجماعة ، معرفة إرادة الله فى حياته ، ومعرفة ماذا يفعل ليتفق سلوكه مع إرادة الله ، عندئذ يلجأ إلى القائد ، ويحدد القائد القرار الذى يجب على العضو اتباعه ، لأن القائد يستطيع معرفة إرادة الله . وهى ظواهر ، تشابه ما نجده لدى الحركات الخلاصية الإسلامية ، من تميز روحى للقائد ، وشفافية خاصة تميزه ، وقدرة على تلقى الوحى أحياناً ، أو إدعاء النبوة فى أحيان أخرى .

ولهذا تظهر فى الحركات الخلاصية ، بعض الحالات التى يقترب فيها القائد من مرحلة النبوة ، أى مرحلة إعلان نفسه نبياً ومرسلاً ، يتلقى وحياً ورؤى . وإذا قارنا بين الحركات الخلاصية ، والحركات الجهادية ، نجد أن الحركات الخلاصية تعتمد إلى حد كبير ، على الوحى بمعنى أو آخر . وبالتالى تعتمد على القدرات الخاصة للقائد ، والتى تمكنه من تحديد التفسير ومعرفة إرادة الله ، وتنفيذ حاكميته ، وتحديد الحتمية العقائدية . فى حين أن الحركات الجهادية السياسية ، تعتمد أكثر على بعض النصوص . وتتركز قدرات القائد ، فى قدرته على الدراسة والتفسير ، واختيار النصوص الدينية ، التى توجه الحركة ، وتكون بمثابة شعارها وخطتها . حيث يقوم القائد بتفسير بعض النصوص ، أو اختيار تفسير معين لنصوص محددة ، ومنها يقدم الفكر الدينى ، للجماعة الجهادية السياسية . لذلك ، تعتمد الجماعة الجهادية ،

على مجموعة من النصوص الكتابية ، فى حين تعتمد الجماعة الخلاصية على تفسيرات معينة للنصوص الكتابية ، لها قوة الوحى ، ولها قدرة اكتشاف المعنى الباطنى للنص .

بهذا ، يغلب على نموذج القائد ، فى الحركات الجهادية السياسية ، نمط الرجل السياسى الزعيم ، الذى يحدد النصوص وتفسيرها ، فيحدد الشعارات ، وبالتالى يحدد توجه الجماعة وسلوكها . أما الحركات الخلاصية ، فيغلب على القائد ، نموذج النبى ، الذى يستطيع الوصول إلى ما وراء النص والمعنى المباشر له ، ليصل إلى ما لا يستطيع غيره الوصول له .

ويرى ميهل[٣] ، أن الجماعة قد تعتمد على الوحى ، أو على النصوص الكتابية ، وكلاهما يؤدى نفس الدور . أى أن اعتماد الجماعة على الوحى ، أو على النصوص الكتابية ، يصل بها إلى نفس الوضع . برغم اختلاف الجماعات ، واختلاف رؤية كل منها وأهدافها . فمن خلال الوحى ، تصل الجماعة إلى مجموعة من العقائد والأفكار ، وتصل إلى مواقف محددة من الحياة والعالم . وأيضاً من خلال النصوص ، تصل الجماعة إلى عقائد وأفكار محددة ، كما تصل إلى مواقف معينة من المجتمع .

المبشرون بالخلاص

إذا عدنا إلى نطاق المجتمع المصرى ، لنبحث عن التيار الخلاصى ، سنجد له بعض الملامح الخاصة ، من حيث البيئة التى ينشأ بها . وهناك العديد من نماذج التيار الخلاصى ، ولكن ليست جميعها تمثل نماذج نقية له ، فبعض النماذج قد تميل إلى النموذج الجهادى والخلاصى معاً ، أو قد تتجه بعض النماذج الجهادية إلى المضمون الخلاصى ، فى فكرها وممارستها . بمعنى آخر ، يمكن أن تتسع دائرة الحركات الخلاصية (المهدوية) ، لتشمل تلك الحركات التى تركز على العقائد الدينية الصارمة ، والمواقف الدينية النقية ، بجانب ميلها إلى الجهادية المباشرة فى الحركة تجاه المجتمع .

وفى هذا الإطار ، تميل بعض فصائل الجماعة الإسلامية ، خاصة فى مدن الصعيد ، إلى النزعة السلفية الدينية الصارمة ، مما يقربها من الاتجاه الروحى الخلاصى . وبجانب ذلك ، نلمح قدرا من الاختلاف بين فصائل تنظيم الجهاد ، والتى تجمعت معاً فى عام ١٩٨١ ، إبان اغتيال أنور السادات . فهناك اختلاف واضح بين فصائل الجهاد فى مدينة القاهرة ، مثل تنظيم محمد عبد السلام فرج ، وتنظيم سالم الرحال من جانب ، وفصائل الجهاد فى مدن الصعيد ، خاصة مدينتى أسيوط والمنيا ، مثل تنظيم كرم زهدى وناجح إبراهيم وعاصم

---

(٣) Mehl, R. The Sociology of protestantism. London: SCM, 1970.

عبد الماجد وغيرهم من جانب آخر . فهذه الفصائل اتفقت على الفعل الجهادى ، برغم اختلافها فى الموقف الدينى والعملى .

فالتنظيمات الجهادية ، فى مدن القاهرة والإسكندرية والوجه البحرى ، تميزت بالبعد السياسى ، وبمفاهيمها الخاصة عن الانقلاب السياسى ، وعن الثورة الشعبية . فى حين كانت جماعات مدن الصعيد الجهادية ، تميل أكثر إلى النبرة السلفية الصارمة ، والتركيز على الحتمية العقائدية ، والتطبيق المباشر السريع لقواعد النظام الدينى .

ولكن علينا ملاحظة ، نسبية هذا التصنيف وحدوده . ولكنه فى النهاية ، يشير إلى وجود اختلاف ، يحتاج — لتحديده بدقة — إلى دراسة أدبيات كل حركة وكل تنظيم . وفى الدراسة الحالية ، نكتفى بالتفرقة العامة ، بين التنظيمات الدينية عامة ، والتنظيمات الجهادية أيضاً ، لنؤكد على وجود فروق فى الموقف الدينى بين التنظيمات الإسلامية . وهى فروق نابعة ، من موقف التنظيم من المجتمع . فقد تتفق الحركات الجهادية والخلاصية ، فى بعض العقائد والأفكار الدينية ، ولكنها تختلف فى موقفها من المجتمع . فالحركات الجهادية تميل إلى الموقف السياسى الانقلابى ، فى حين تميل الحركات الخلاصية إلى الموقف الدينى الانقلابى . بمعنى آخر ، ترى الحركات الجهادية دورها من خلال مفهوم الثورة الشعبية والانقلاب السياسى ، أما الجماعات الخلاصية فترى دورها ، كحرب دينية ، وسيف دينى ، لا يعترف بمفاهيم السياسة ، ولا يعترف بالتخطيط السياسى ، بقدر اعترافه بالحتمية الدينية الحماسية المباشرة .

ولكن النموذج الأوضح ، للحركة الخلاصية (المهدوية) الإسلامية ، هو نموذج شكرى مصطفى . والتى اهتمت حركته ، بالجوانب الدينية والروحية ، وكذلك الجوانب الأخلاقية . حيث حاولت هذه الجماعة ، إنشاء المجتمع الدينى النقى . وهو ما يختلف عن التنظيمات الإسلامية الأخرى فى الصعيد ، سواء الجماعة الإسلامية أو التنظيمات الجهادية التى تسيطر عليها . حيث تتجه هذه التنظيمات إلى وضع وسط ، ما بين حركة شكرى مصطفى ، وبين تنظيمات الجهاد لصالح سرية ومحمد عبد السلام فرج وسالم الرحال . فتقف فى موضع متوسط ما بين الجهاد السياسى والواقعية الانقلابية ، وبين المثالية الدينية . وربما تكون هذه الحركات ، قريبة نوعاً من فكر سيد قطب ، والذى جمع بين الجهاد السياسى والخلاص الروحى معاً .

بهذا ، تكون تنظيمات الجهاد ، خاصة فى القاهرة ووجه بحرى ، أقرب إلى النموذج السياسى الجهادى ، ويمثلها محمد عبد السلام فرج وصالح سرية وسالم الرحال ، وكذلك عبود الزمر . أما جماعة التكفير والهجرة ، وقائدها شكرى مصطفى ، وكذلك حركة طه

السماوى وغيرها ، فتمثل التيار الخلاصى الروحى . وتقف الجماعات القطبية ، فى موقف وسط بين الطرفين ، ومنها بعض فصائل الجهاد والجماعة الإسلامية ، فى مدن الصعيد خاصة ، كذلك جماعة التوقف والتبين . كما يلاحظ ، أن الجماعات السلفية ، غير الجهادية ، سواء فى الجماعة الإسلامية ، أو الجمعيات الشرعية ، تقترب أحياناً من النموذج الخلاصى ، حيث تمثل تيارا دينيا روحيا ، لا يميل إلى الثورية الانقلابية ، بقدر ميله إلى المثالية الدينية .

وهذه الأنماط المختلفة والمتباينة ، للتيار الدينى الجذرى ، تنتج عن تفاعل بين المثالية الدينية ، وتيارات أخرى تميل إلى الواقعية السياسية . كما تظهر تيارات ، تميل إلى الوسط ، فتجمع بين المثالية الدينية المتزمتة بقدر ، والواقعية السياسية الجهادية بقدر آخر .

ويعبر هذا التنوع ، عن أزمة واضحة داخل التيار الجذرى الدينى . فهى أزمة التوافق والتكيف ، بين المثالية الدينية ، وحتميات الواقع . فالمثالية الدينية ، قد تصلح لكى تكون حركة ، ولكى تكون نظاماً عالمياً ، ولكن على المستوى النظرى الخيالى فقط ، أى عندما تعمل الحركة فى نطاق من الفراغ ، وليس له خصوصيته الواقعية ، وظروفه الراهنة . فقد تستطيع حركة ، تكوين المجتمع الذى تتمناه ، إذا خرجت من المجتمع إلى الصحراء . ولكنها عندما تحاول إقامة هذا المجتمع المثالى ، داخل نطاق مجتمع قائم بالفعل ، فإنها تواجه بحتميات الواقع ، وحدود الفطرة الإنسانية . فالمثالية الدينية النقية ، تتجاوز حدود الواقع ، لتصل إلى حدود العقائد العامة ، التى لا تميز بين واقع وآخر ، ولا تميز بين ظروف وأخرى . وعندما تكون أفكار الحركة عامة ، ولا تتوقف على ظروف الواقع ، عندئذ تصبح هذه الأفكار — نظرياً — قابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان ، وتصبح بالفعل أممية دينية ، وتصبح بالفعل نظاماً دينياً عالمياً . ولكن كيف يمكن تحقيق هذا النظام ؟ إنه — بالفعل — ممكن ، إذا ما تحقق فى جماعة بدون تاريخ وحتى فى هذه الحالة ، ستحتاج المثالية ، إلى عقلية واقعية ، تربط بين ما يجب حدوثه وما يمكن حدوثه . فنظرة سريعة إلى جماعة التكفير والهجرة ، والتى اعتزلت الواقع لتقيم مجتمعها الخاص المثالى ، والتى عاشت لفترات فى الصحراء ، أو فى جيتو خاص بها ، نظرة سريعة لهذه الحركة توضح ، أنها لم تستطع إقامة المجتمع المثالى داخل حدودها الضيقة . فحتى داخل هذا الظرف الاجتماعى الخاص ، ظهرت حدود الفطرة والطبيعة الاجتماعية والإنسانية ، لتحول دون تحقيق المثالية الكاملة .

لهذا ، تكمن أزمة التيار الدينى الجذرى ، فى تلك المثالية والنقاء الدينى المُفترض . وما يعنيه ذلك ، من اعتقاد بأن النظام الدينى المثالى ، يتحقق إذا كان للجماعة فكر دينى مثالى

نقى . فإذا وجدت العقيدة النقية كفكرة فى عقل جماعة ما ، أمكن بذلك تحقيقها وتحويلها إلى واقع . لذلك ، يصدم المجتمع ، وتصدم التيارات الدينية نفسها ، عندما تظهر داخل الحركات الجذرية سلوكيات تبعدها عن المثالية وقد تقربها من النفعية أو المادية أو الخروج عن القانون أو الأخلاق . فداخل الحركات الدينية ، يحدث ما يحدث فى المجتمع ، ولكن عندما يظهر انحراف داخل جماعة تفترض المثالية النقية ، يكون ذلك بمثابة انفجار داخلى للحركة . لهذا ، تعمل الحركات الجذرية على إخفاء أخطائها الداخلية . ولكن هذه الأخطاء قد تدمر الحركة فى النهاية .

ومن المثالية الدينية ، تندفع حركات التيار الجذرى ، إلى اتخاذ بعض البدائل ، التى تجعلها تختلف فيما بينها ، وتتنوع فى فصائل مختلفة . فنجد التيارات التى تعترف بالواقعية ، فيغلب عليها النزعة السياسية . فى حين تظهر فصائل أخرى ، ترفض الاعتراف بأى قدر من الواقعية ، فتبتعد عن أى وعى سياسى ، وتنعزل عن المجتمع . وكلما كانت الحركة أبعد عن الواقعية ، كلما كانت منعزلة ، كلما كانت تنتظر حدوث النظام العالمى الجديد ، من خلال الحتمية العقائدية وحدها ، دون مشاركة من الجماعة المؤمنة .

وموقف الحركة الخلاصية من النظام العالمى ، يتحدد من خلال موقفها من الواقعية السياسية . فكلما كانت الحركة أكثر واقعية ، كانت أقرب للصدام مع المجتمع ، والدخول فى مواجهة علنية معه . وكلما كانت الحركة واقعية ، كانت أقرب إلى الاقتناع ، بأهمية وجود دور للجماعة المؤمنة ، لتشارك وتساعد فى إقامة المجتمع العالمى الجديد . وكلما كانت الجماعة أبعد عن الحتمية العقائدية الصارمة ، أى فكرة قيام المجتمع العالمى الجديد بفعل عوامل حتمية خارجية ، أى يقوم دون مشاركة الجماعة المؤمنة ، كانت أكثر إيجابية فى مواقفها الثورية والإقتحامية .

فالمثالية الدينية ، عامل مشترك بين الحركات الدينية الجذرية . أما الاتجاهات الواقعية ، والموقف من الواقع ، فهو المحك الذى يمكننا من التمييز بين جماعة وأخرى ، سواء بين الجماعات الخلاصية والجماعات الجهادية ، أو بين فصائل كل تيار منهما .

وهناك عوامل تدفع الحركة ، إلى المزيد من الواقعية ، أو المزيد من البعد عن الواقعية . وكما يرى فيشر[٤] ، فإن الشعبية الحركة أحياناً ما تنخفض ، بسبب العناصر غير الواقعية بها . وعموماً ، كلما زادت درجة تطرف الحركة ، كان حظ الحركة من الأعضاء أقل ،

(٤) فيشر ، مرجع سبق ذكره .

عدا بعض النماذج النادرة تاريخياً .

من هذا يمكن تصور بعض العوامل التى تدفع إلى الواقعية ، أو تلك التى تدفع للبعد عن الواقعية . وأهم عامل يدفع الحركة إلى مزيد من الواقعية ، هو عامل الشعبية . فكلما كانت الحركة بعيدة عن الواقع ، ومنعزلة تماماً عنه ، كانت أقل قدرة على جذب الأعضاء . فإذا كانت جماعة شكرى مصطفى (التكفير والهجرة) قد استطاعت جذب عدد كبير من الأعضاء (حوالى ٥ آلاف) ، فإن ذلك ارتبط بطبيعة حركة شكرى مصطفى ، التى حاولت إنشاء مجتمع جديد ، ومحدد مكانياً ، وله طبيعة أسرية .

وعامة ، فإن الحركات الخلاصية البعيدة عن الواقع ، تتميز بالقدرة على جذب الأعضاء فى بداية الحركة ، ولكنها سرعان ما تفقد هذه القدرة . وفى تلك اللحظة ، تفقد الحركة أعضاءها ، وتفشل فى الوصول إلى أعضاء جدد ، وتصبح الحركة مهددة بالانهيار . ومن خلال تجارب هذه الحركات البعيدة عن الواقع ، تخرج أفكار جديدة ، فى التيار الدينى الجذرى ، تدفعه أكثر إلى القرب من الواقعية . وكلما تعددت تجارب هذا التيار ، أدى ذلك إلى توجه الحركات الجديدة ، أو تغير اتجاه الحركات القديمة ، أو تطور القيادات الفكرية للحركة ، نحو المزيد من الواقعية . لهذا ، وفى كل جيل من الحركات الدينية الجذرية ، تظهر الموجة الأولى المثالية الحماسية البعيدة عن الواقع ، ثم تليها الموجة الثانية الأكثر واقعية وعمقاً فكرياً .

والواقعية فى الجماعة الدينية ، تساعد على جذب الأعضاء ، لأن معظم هؤلاء الأعضاء من الفئات الهامشية فى المجتمع ، سواء اقتصادياً أو حضارياً أو ثقافياً أو اجتماعياً أو سياسياً . وهذه الفئات ، تتجه نحو الواقع ، لأنها تريد تغييره ، وتريد تغيير وضعها الهامشى فى المجتمع . فالفئات الهامشية ، قد تتجه إلى الانعزال الكامل عن الواقع ، وعن المجتمع ، ولكن هذا الانعزال عادة ما يكون انعزالاً مؤقتاً ووقتياً . فهى تنعزل عن الواقع ، لكى تبتعد عنه ، وتبتعد عن مشكلاته ، وبالتالى تبتعد عن مصادر المعاناة والألم التى تعيشها . ولكنها عندما تبتعد عن مصادر الألم ، وتعيد تفكيرها فى الحياة ، وتبدأ فى تقديم وجهة نظرها الدينية ، فتعيد تفسير الواقع والظروف المحيطة بها دينياً ، عندئذ تقترب الجماعة الهامشية من اتخاذ مواقف متعنتة من الواقع والمجتمع . ومن خلال هذه المواقف الجديدة ، تدين الجماعة المجتمع ، وتدين كل من ينتمى إلى هذا المجتمع ، حيث تعتبر المنتمين إلى المجتمع ، والمجتمع نفسه ، ممثلين للشر والظلم ، لأنهم السبب فى تهميش هذه الفئة وخروجها عن مجرى الحياة فى المجتمع .

ومن داخل حالة الانعزال ، تحدد الجماعة الخير والشر ، وتحدد الجماعة ذاتها وذات « الآخر » . ومن خلال الانفصال بين « الذات » و « الآخر » ، ومن خلال تجربة المعاناة التى يختزنها الفرد والجماعة تجاه ذلك الآخر ، تبدأ الجماعة فى تحديد موقفها من الآخر ، وهو غالباً ما يكون موقفاً اعتراضياً رافضاً ، وأحياناً موقفاً اقتحامياً .

ولهذا ، قد يكون الاتجاه الانعزالى ، اتجاهاً مؤقتاً ، سواء بالنسبة لمجموعة من الأفراد ، أو بالنسبة للتيار الجذرى عموماً . فقد تتجه جماعة إلى الانعزال المؤقت ، ثم تعود مرة أخرى إلى المواجهة والصدام مع المجتمع . وكذلك ، قد تتجه معظم فصائل التيار الدينى الجذرى إلى الانعزال (كما حدث فى مصر السبعينات) فى لحظة من الزمان ، وجانب من المكان . فى حين تتجه الحركات التالية لها ، أو الأجيال التالية لنفس الحركات ، إلى المزيد من المواجهة والاقتحام (كما حدث فى مصر الثمانينات) . ثم قد تتحول هذه الحركات ، أو الحركات التالية لها إلى قوى سياسية فعالة فى المجتمع (وهو ما قد يحدث فى مصر التسعينات) .

وفى دراسة عن جماعة شكرى مصطفى[*] ، اتضح من دراسة نظام هذه الحركة ، أن السلطة داخل الجماعة كانت لشكرى مصطفى ، بوصفه الأمير الأعلى . كما كان للأمراء الذين يعاونون شكرى مصطفى ، سلطة على بقية الأتباع . وكان شكرى مصطفى يختار هؤلاء الأمراء حسب قربهم الشخصى منه . وهكذا ابتعدت الجماعة عن أى ملمح من ملامح الديمقراطية ، أو جماعية القيادة .

وإذا قارنا ذلك ، بجماعة صالح سرية أو عبد السلام فرج ، نجد اختلافاً واضحاً بينهم . فجماعة شكرى مصطفى كانت تميل إلى النظام الديكتاتورى الدينى (الثيوقراطية) ، فى حين أن جماعة صالح سرية ، وجماعة محمد عبد السلام فرج ، كانت أميل إلى القيادة الجماعية . فكان فى كل جماعة ، قائد عام ، يشاركه قادة آخرون . وكان اختيار القادة ، يعتمد على مهاراتهم وقدراتهم النافعة للحركة ، أكثر مما يعتمد على قربهم الشخصى من القائد العام . فالجماعات الجهادية تميل أكثر إلى القيادة الجماعية ، فى حين تميل الجماعات الخلاصية إلى القيادة الفردية .

ويمكن اكتشاف العلاقة بين نوع القيادة ، والموقف من الواقع . فكلما كانت الجماعة أقرب إلى الواقع ، كانت قيادتها أميل إلى الجماعية . وكلما كانت الجماعة أبعد عن الواقع ، كانت قيادتها تتركز فى فرد هو الزعيم المُلهم . وهو ما يشير ضمناً ، إلى سياسة الجماعة

---

(٥) منى العربى وعبد الفتاح عبد النبى ومحمد شومان . قراءة فى تحقيق قضيتى الفنية العسكرية والتكفير والهجرة . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٢ .

وأهدافها . فكلما كانت الجماعة تهدف إلى العمل والاحتكاك بالمجتمع ، كانت أقرب إلى القيادة الجماعية ، نظراً لاحتياجها إلى الخبرات المتعددة المتنوعة ، واحتياجها إلى قيادات ذات تخصصات محددة . ويغلب عليها نمط القيادة التخصصية ، فيكون للجانب العسكرى قائده ، وللجانب الإعلامى قائده . أما الجماعة الدينية الانعزالية ، والتى لا تتخذ مواقف عملية تجاه الواقع ، ولا تضع خطة محددة لمواجهة الواقع ، بل تنتظر تغير الواقع وانقلابه ، هذه الجماعة تميل إلى القائد الفرد . فهى لا تحدد سياسة محددة تجاه الواقع ، مما يتطلب خططاً عملية متنوعة ، لذلك لا تحتاج إلى التخصصات ، ولا تحتاج إلى المشاركة الجماعية فى اتخاذ القرار . لأنها تكون ـــ غالباً ـــ جماعة ذات اتجاه واحد متشدد تجاه الواقع ، تحتاج فقط لمن يؤكد لها تفوقها الدينى عن الواقع المحيط بها ، كما تحتاج لمن يشبعها دينياً ، عن طريق تميزه الدينى الزعامى .

ومن الجوانب الأخرى الهامة ، للتميز بين الفصائل المختلفة للتيار الجذرى ، ذلك الجانب الخاص بميل الجماعة إلى التعصب . وكما يرى بعض الباحثين[6] ، فإن العضوية فى الحركة الاجتماعية ، قد ينتج عنها التعصب ، كما أن التعصب قد يكون عاملاً لجذب الشخص للحركة . فالعضو قد ينجذب للجماعة دون معرفة كاملة بها ، ومن خلال نظامها وسلطتها ، يتطبع بأفكارها ومواقفها ، ويتعلق العضو بالجماعة ، وترتبط هويته بها .

فغالبا ما تتميز الحركات الاجتماعية والدينية الجذرية ، بقدر من التعصب . وهذا التعصب ليس موقفاً أخلاقياً ، ولا موقفاً قومياً ، بقدر ما هو موقف نفسي واجتماعي . فالتعصب ناتج من انفصال « الذات » عن « الآخر » ، أى انفصال الجماعة المؤمنة ، عن الواقع الجاهلى أو الكافر أو عن العالم . وهذا الانفصال بين الجماعة والمجتمع ، أو بين الذات والآخر ، ينتج عنه بالضرورة تعصب الذات لنفسها ، وتعصب الجماعة المؤمنة لنفسها . فالجماعة المؤمنة ، ترى أنها الممثلة للتدين الصحيح ، والإيمان الحق ، وبالتالى ترى أنها مختلفة تماماً ، عن كل ما يحيط بها . وهذه الرؤية المثالية للذات وللجماعة المؤمنة ، والتى تجعل من الجماعة ، تكوينًا مختلفاً تماماً ، ليس فقط عن بقية المجتمع ، ولكن أيضاً عن الطبيعة البشرية العامة . مما يدفع ـــ فى النهاية ـــ إلى تمسك الجماعة بصورتها المفترضة عن ذاتها ، وتمسكها بهويتها الخاصة ، فى محاولة لعزلها عن أى هوية أخرى فى المجتمع . وفى محاولة الانفصال عن المجتمع ،

---

(٦) Milgram, S., & Toch, H. Collictive behavior: Crowds and social movements. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds) The handbook of social psychology (Vol. 4). New Delhi: Amerind, 1969.

وفصل الذات عن الآخر ، تتجه الجماعة إلى مزيد من التعصب لذاتها ، لأنها تتجه إلى مزيد من رفض الآخر . فالتعصب ، هو قبول الشخص لاتجاه أو فكرة يؤمن بها ، ورفضه الكامل لأى اتجاه أو فكرة أخرى يؤمن بها الآخرون . وهو ما يجعل الفرد شديد التعصب لذاته ، وشديد التعصب لموقفه وأفكاره . وتزداد بذلك ، الحدود التى تفصل وتميز بين الذات والآخر ، كما يزداد الحاجز النفسى بينهما .

من جانب آخر نلاحظ أن التعصب ، يميز بين الحركات الجذرية ، وبعضها البعض . فكلما كانت الحركة أكثر قرباً من الواقعية ، كانت أقل تعصباً . وكلما كانت الحركة أكثر بعداً عن الواقعية ، كانت أكثر تعصباً . فالحركة التى تميل بقدر أو بآخر إلى الواقعية ، تتفاعل مع المجتمع وتحاول تغييره ، وإن كان بالأسلوب الجهادى الانقلابى أو الثورى . ولكن فى محاولة تغيير المجتمع ، وفى القرب من الواقعية ، والاقتراب من المجتمع ، تحاول الجماعة التفاعل مع التيارات المختلفة فى المجتمع ، لتعرف من يؤيدها ومن يرفضها ، ولتعرف وتحدد موقفها من هذه التيارات ، حتى تستطيع التنبؤ بموقف التيارات العاملة فى المجتمع ، من هذه الحركة ، إذا ما أقدمت على إحداث الانقلاب السياسى . لذلك ، نجد أن هذه الحركات ، أقل تعصباً وأقل رفضاً للآخر ، فهى لا ترفض كل التيارات ، بل تحاول التمييز بين كل تيار وآخر . وهو ما يعد نموذجا للفكرة التى خرجت منها حركة التوقف والتبين الإسلامية . فهذا الاتجاه ، يدفع الجماعة للتمييز بين فصائل المجتمع . فتحدد لا فقط الجماعة والمجتمع ، بل تحدد الجماعة والفئات الأقرب لها ، ثم الفئات الأبعد وهكذا . وبهذا يقل تعصب الجماعة ، ويقل انغلاقها على الذات ، وهو ما يساعدها على تحقيق درجة من الواقعية السياسية والدينية ، كما يساعدها أيضاً على الاحتكاك مع المجتمع ومواجهته ، والحوار النسبى معه ، لكى تحقق أهدافها بطريقة عملية إلى حد ما .

ويمكن التمييز بين فصائل التيار الجذرى — أيضاً — من خلال تفضيل الجماعة لحجم معين لعضويتها . فبعض الجماعات ترى أن عدد أعضائها المحدود ، هو دليل على أنها تمثل الصفوة المنتقاة دينياً[7] . فى حين أن بعض الجماعات الأخرى ، ترى أن تزايد عدد أعضائها ، دليل على قوتها ، ودليل على أنها تسير فى الطريق الصحيح . والحركات الدينية الروحية والخلاصية (المهدوية) ، تعتبر العدد الصغير من الأعضاء ، دليلا على أنها تمثل الصفوة الدينية . أما الجماعات السياسية والاجتماعية ، والتى تميل إلى الواقعية ، فترى أن

---

(٧) ميهل ، مرجع سبق ذكره .

العدد المتزايد ، دليل على نجاح الحركة ، واتجاهها نحو تحقيق أهدافها .

والجماعة الخلاصية الثورية ، التى تنعزل عن المجتمع ، وتعتقد أن هناك لحظة تأتى بفعل الحتمية العقائدية ، حيث يتغير المجتمع ونظامه ، هذه الجماعة غالباً ما ترى فى عددها الصغير ، دليلا على كونها الصفوة الدينية . ففى هذه الحالة ، لا يكون لعدد الأعضاء أى دور واقعى ، فتزايد العدد ، أو صغره ، لا يؤدى دوراً فى تحديد ما سيحدث ، لأن تغير النظام العالمى سيحدث تلقائياً ، بفعل الحتمية العقائدية التاريخية . لذلك ، ترى هذه الجماعة ، فى عددها الصغير ، الدليل على مكانتها كصفوة دينية منتقاة . حيث تنتظر هذه الصفوة تغير العالم بفعل عوامل خارجة عنها ، حيث تصبح عندئذ الصفوة الحاكمة للعالم .

أما الجماعات التى لا تنتظر تغير النظام العالمى ، بل تعمل بنفسها لتغيير هذا النظام ، هذه الجماعات تفضل الأعداد الكبيرة عن الأعداد الصغيرة . حيث ترى أن تزايد عدد أعضائها ، يؤدى إلى تزايد قوتها ، وبالتالى تزايد قدرتها على تغيير الواقع ، من خلال الانقلاب السياسى . فيصبح العدد دليلاً على قدرة الحركات التى تحتك بالواقع ، وتريد تغييره بنفسها .

من الجماعة إلى الدولة

تتميز الحركات الجذرية الانعزالية ، الخلاصية والروحية ، بمحاولة إقامة نموذج للمجتمع المثالى . فتصورها لما يجب أن يحدث ، يتبع عدد من الخطوات المتتالية ، وهى :

١ — قيام الجماعة المؤمنة .

٢ — قيام المجتمع المؤمن .

٣ — قيام النظام العالمى الإيمانى .

ففى البداية ، تحاول الجماعة ، تكوين النخبة والصفوة المؤمنة ، التى تمثل نواة النظام العالمى الجديد .

وعبر مراحل نمو الجماعة ، تحاول الوصول إلى مرحلة تتحول فيها ، إلى شبه مجتمع كامل . وتتضح هذه الظاهرة ، فى حركة شكرى مصطفى . فقد كانت جماعة شكرى مصطفى ، أقرب إلى المجتمع الكامل ، أكثر من كونها جماعة .

فالعديد من الظواهر ، التى صاحبت حركة شكرى مصطفى ، لم تظهر فى حركات أخرى ، عدا بعض الحركات المهدوية (الخلاصية) الصغرى ، والتى تماثل حركة شكرى مصطفى . وكما يرى عادل حمودة[8] ، أنه مع ظهور حركة شكرى مصطفى ، لوحظ أولاً

---

(٨) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ ، ص ١٨٢ — ١٨٤ .

اختفاء بعض الفتيات ، كما لوحظ أن هذا التنظيم يضم المرأة ، على عكس التنظيمات الأخرى . واتبع شكرى مصطفى نظاماً معيناً داخل الجماعة ، حيث كان يتم تزويج الفتيات من أعضاء الجماعة ، ويقوم شكرى مصطفى باستخراج بطاقات للزواج ، بطاقة للرجل وبطاقة للمرأة . وبهذا ، كان شكرى مصطفى يحاول إقامة مجتمع متكامل ، مجتمع منعزل عن المجتمع العام ، وفى نفس الوقت ، يمثل نموذجاً مصغراً للنظام الدينى الذى يتصوره شكرى مصطفى . فأقام شكرى مصطفى مجتمعاً ، يضم عدداً من الأسر ، لهم أماكن محددة للإقامة ، ويضم أنظمة للزواج وغيرها . وهذا ما دفعه ، كما توضح إحدى الدراسات[9] ، إلى اختيار أعضاء الجماعة من خلال علاقة القرابة والصداقة . أما جماعة صالح سرية ، فكان يتم اختيار الأعضاء بها ، من خلال علاقات الزمالة . ويشير هذا الاختلاف ، إلى العديد من الجوانب الهامة ، فحركة صالح سرية ، كانت حركة تنظيمية تهدف إلى إحداث الانقلاب السياسى . فكانت تحتاج إلى الأقران ، والزملاء ، أى تحتاج إلى فئة متجانسة ، تعمل معاً فى عمل مشترك . أما حركة شكرى مصطفى ، فكانت أميل إلى اختيار الأعضاء ، من خلال علاقات القرابة والصداقة ، لأنها كانت حركة تميل إلى الطبيعة الأسرية ، حيث تحاول إقامة مجتمع جديد ومنفصل عن المجتمع العام . وهو — فى النهاية — مجتمع يقوم على مثال المجتمعات الأخرى عامة ، أى يقوم على الوحدة الصغرى لأى مجتمع ، وهى الأسرة . فكان للأسرة ، كوحدة أساسية ، دور كبير فى حركة شكرى مصطفى ، لأنها كانت الطريق إلى إقامة مجتمع جديد متكامل ومغلق .

وداخل الجماعة نجد ، كما يرى جونسون[10] ، تميز الجماعة بعدد من الخصائص الهامة ، منها :

١ — التعهد القوى تجاه القرارات .

٢ — القدرة على اتخاذ قرارات فعالة .

٣ — الفهم المتبادل بين الأشخاص ، داخل الجماعة .

٤ — المسئولية الجماعية .

ولعل هذه المميزات ، تتضح فى جماعة شكرى مصطفى ، كما أنها تتضح فى الجماعات الأخرى . والاختلاف بين جماعة شكرى مصطفى ، والجماعات الأخرى ، يظهر فى الترابط

---

(٩) منى العربى وآخرون ، قراءة فى تحقيقات ... ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٢ .

(١٠) Jonson, W. A. Groups. In S. A. Grunlan & M. Reimer (Eds) Christian perspectives on sociology. Michigan: Zondervan, 1982.

القوى داخل جماعة شكرى مصطفى ، والنظام الأسرى الهرمى لبناء هذه الجماعة . ويمكن التمييز بين جماعة شكرى ، والتنظيمات الجهادية ، من خلال عامل هام ، هو القوة التى تربط بين أعضاء الجماعة . فسنجد العناصر السابقة ، واضحة فى معظم الحركات الدينية الجذرية ، ولكنها فى الحركات الجهادية ، تقوم أساساً على اتفاق الجماعة ، على هدف محدد . أما فى الجماعات الخلاصية ، فتقوم على مفاهيم دينية ، وعلى علاقات ترابط أسرية دينية . فتزداد أهمية العلاقة العملية بين أعضاء الجماعة ، فى النمط الجهادى السياسى .

وإذا كان التيار الجذرى الإسلامى ، فى النموذج الخلاصى (المهدوى) لشكرى مصطفى ، يتجه نحو إقامة مجتمع متكامل بديل عن المجتمع العام ، فهذه الصورة نجدها أيضاً فى الحركات المسيحية . ويعرض جونسون[11] ، للعديد من النماذج ، لجماعات وحركات مسيحية حدثت فى العالم الغربى ، ومنها نستطيع معرفة بعض خصائص الحركات المسيحية . فيرى جونسون ، أن تكوين جماعات صغيرة ، وتكوين جماعات فى المنازل ، يعد أسلوباً استخدم تاريخياً فى حركات الإصلاح الدينى (مارتن لوثر) ، وفى الحركة التطهرية الإنجيلية . كذلك استخدمت جماعة المنونيت المسيحية ، هذا الأسلوب ، حيث قسمت المجتمع إلى جماعات ، للمشاركة بين الأعضاء ، وتصحيح كل فرد للآخر ، والاعتراف والصلاة ، وكان لكل مجموعة قائد . فقد استطاع المنونيت ، تحقيق الشعبية وكسب المزيد من الأعضاء . ولتنظيم هذا المجتمع الجديد ، قسموه إلى جماعات صغيرة تقترب من مفهوم الأسر ، حيث تعمل كل جماعة وتعيش فى حياة شركة .

ومن داخل هذا النموذج للجماعة ، يجد الفرد الإشباع لما يحتاجه المؤمن ، من الارتباط بتعهد مع الجماعة ، ومن الشعور بالتماسك والترابط مع عدد صغير من الأفراد . ونفس هذا الأسلوب ، استخدمه جون وسيلى ، وغيره من المصلحين الذين ظهروا ، ضمن الحركة البروتستانتية العالمية . وكانت هذه المجموعات ، تستخدم لإحداث الإحياء الدينى داخل الكنيسة .

ولعل الجماعات ، كأسلوب وتنظيم ، توجد فى أشكال كثيرة ، بعضها ينتمى للتيار الجذرى ، وبعضها لا ينتمى له . فكما يرى جونسون[12] ، فإن الكنيسة تتكون كمؤسسة ، من مجموعة من المجموعات الصغرى ، مثل لجان الكنيسة ، ومثل الاجتماعات النوعية (اجتماعات الشباب ومدارس الأحد واجتماعات المرأة وغيرها) . وكل هذه

---

(١١) المرجع السابق .

(١٢) المرجع السابق .

الجماعات ، تمثل النواة الصغرى التى تتكون منها الكنيسة . وكل نواة تترابط فيما بينها ، ترابطا أسريا (عاطفيا) قويا ، مما يجعلها نواة قادرة على العمل ، وتحقيق الإنجازات . وتعمل هذه الجماعات على إحياء الدور الدينى للكنيسة ، لذلك تعمل الكنيسة ـــ غالباً ـــ من خلال هذه الجماعات ، التى تساعدها على تحقيق النشاط المستهدف .

وتعد الجماعة ، مرحلة وسطى بين الفرد والمجتمع . لذلك ، لا يصنف المجتمع إلى عدد من الأفراد ، بل يصنف إلى جماعات ، وتصنف الجماعات إلى أفراد . وهذه المرحلة الوسطى ، تتيح وجود أكثر من طريق للتماسك والترابط . فالفرد يترابط مع فرد آخر وأكثر داخل جماعة ، والجماعات تترابط معاً داخل مؤسسة ، ومن المؤسسات ، يتكون المجتمع .

ويمكن التمييز بين الجماعة والجماهير . فداخل الجماعة تحدث التغييرات بسهولة ، وتتحول فاعلية الأفراد إلى نشاط وعمل محدد . فى حين أن الجماهير ، تتميز أحياناً بالسلبية ، وتتميز بالالتصاق ببعض الشعارات ، دون أن تكون منظمة وفعالة ، ودون أن تكون قادرة على تحقيق عمل منظم ومخطط .

يتضح من ذلك ، أن التيار الدينى الجذرى ، يعتمد على الجماعة والجماعات ، ومن خلال ذلك ، تحاول الجماعة تمييز نفسها عن الجماعات الأخرى : فيصبح هناك فرق كبير ، بين داخل الجماعة وخارجها ، من حيث القيم والمفاهيم والاتجاهات . وكلما استطاعت الجماعة تمييز نفسها ، كان لها هويتها الخاصة ، التى تمكنها من الانفصال عن المجتمع ، وتمكنها أيضاً من تحديد موقفها من المجتمع .

ولهذا ، وكما يرى عدلى حسين[13] ، فإن آراء الشيخ الذهبى تجاه جماعة التكفير والهجرة ، قد أدت إلى ترك بعض أعضاء الجماعة لها . وقد أدى ذلك ، بجانب تعرف الأمن على الجماعة ، وبداية ملاحقة أعضائها ، إلى دفع الجماعة نحو المزيد من العنف ، أو بمعنى أدق ، نحو استخدام العنف . فقد كانت جماعة شكرى مصطفى ، أقرب إلى البعد عن المواجهة مع المجتمع . ولكن عندما وجدت عوامل تهدد وجود الجماعة وكيانها ، اتجهت الجماعة إلى استخدام العنف تجاه المجتمع . فقد أدى انفصال الجماعة عن المجتمع ، والمقابلة بين الجماعة والمجتمع ، واختلاف داخل الجماعة عن خارجها ، أدى كل ذلك إلى وجود هوية خاصة للجماعة ، ووجود سياج قوى حول الجماعة ، يمنع اختلاطها بالمجتمع . وعندما

---

(١٣) عدلى حسين . الحركات الدينية المتطرفة . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

توجد عوامل تخترق هذا السياج ، وتهدد الجماعة ، من حيث تكوينها وتماسكها ، أو تهددها من حيث كيانها وذاتيتها وهويتها ، فى هذه الحالة تتجه الجماعة إلى المواجهة مع المجتمع ، وإلى المزيد من العنف . وقد تتضخم الجماعة ، فتصبح مجتمعاً صغيراً ، وغالباً ما تنمو الجماعة عبر مراحل متتالية . فكما يرى جونسون[١٤] ، تتخذ الجماعة عدداً من مراحل النمو ، كالتالى :

١ ـــ مرحلة مساندة كل فرد للآخر .

٢ ـــ مرحلة إدراك الجماعة لنفسها كجماعة (التوحد) .

٣ ـــ مرحلة إدراك الجماعة ، لوجود علاقة متشابهة مع العالم الخارجى ، بين أعضائها .

٤ ـــ مرحلة العمل على تحويل هذه العلاقة إلى حقيقة ، أى تحويل موقف الجماعة تجاه العالم الخارجى إلى حقيقة وواقع .

فالمراحل الأولى للجماعة ، تتركز على تكوين الجماعة لنفسها ، حتى تصل إلى مرحلة من القوة ، تمكنها بعد ذلك من تحديد موقفها من العالم الخارجى . وعندئذ تحاول الجماعة تنفيذ موقفها من العالم الخارجى .

فتنتقل الجماعة ، من جماعة صغرى أو مشروع جماعة ، إلى مجتمع صغير ، ثم تحاول فرض نمطها على المجتمع العام ، أى تحاول التحول إلى دولة .

خليفة الله وجماعة الله

تركز الحركات الجذرية الدينية ، ذات النزعة الخلاصية أو المهدوية ، على الانقلاب الدينى . فهى تهتم بالفرد ، وبالتالى تأتى الثورة من أسفل أولاً . فمن خلال التركيز على الأفراد ، ومن خلال إحداث انقلاب دينى داخل مجموعة من الأفراد ، تتكون الجماعة المؤمنة . وبعد ذلك ، تنتظر الجماعة المؤمنة ، حدوث الثورة ، أو إشارة معينة تؤكد وصول اللحظة المناسبة لقيام الثورة .

وتميل الحركات الجذرية الخلاصية المتشددة ، إلى انتظار الثورة من أعلى ، أى حدوثها من الله سبحانه ، تعبيراً عن حاكمية الله ، وتعبيراً عن الحتمية العقائدية التاريخية . وهكذا ، تبدأ الثورة ـــ أساساً ـــ على مستوى الفرد ومن أسفل ، حتى تتكون الجماعة المؤمنة ، ثم تأتى الثورة النهائية من أعلى ، كى يتحقق النظام العالمى الدينى . أما فى الحركات الانقلابية الجهادية ، فإن الثورة تبدأ ـــ أيضا ـــ داخل مجموعة من الأفراد ، حتى تتكون الجماعة .

---

(١٤) جونسون ، مرجع سبق ذكره .

ولكن الجماعة تتجه بعد ذلك ، إلى إحداث انقلاب سياسى فى المجتمع ، وبالتالى إلى إحداث ثورة فوقية ، لتحقق بنفسها نموذجاً معيناً . فعندما تصل الحركة إلى السلطة ، سوف تحاول تطبيق النظام الدينى من أعلى ، مرة واحدة غالباً . بمعنى أن هذه الحركات ، تحاول تكوين الجماعة المؤمنة ، ثم إما أن تنتظر حدوث انقلاب عالمى وقيام النظام الدينى العالمى ، بفعل حاكمية الله (ثورة من أعلى بفعل الحتمية العقائدية) . أو تحاول إحداث انقلاب سياسى ، حتى تصل إلى السلطة ، فتقيم النظام الدينى العالمى (ثورة من أعلى بفعل السلطة السياسية للجماعة المؤمنة) . ففى هذا النموذج أو ذاك ، يتحقق فى النهاية النظام الدينى العالمى ، من خلال السلطة والقوة الأعلى والنظام الفوقى ، سواء كانت سلطة الله فقط ، أو حاكمية الله منفذة من خلال الجماعة المؤمنة .

فالتيار الدينى الجذرى ، يتجه إلى إحداث الثورة الفوقية . ويتجه إلى تحقيق التغييرات المستهدفة من خلال السلطة ، سواء سلطة الله ، أو سلطة الجماعة المؤمنة . وهذا الاتجاه المميز للتيار الجذرى ، ينتج من مدى بعده ، وتزايد المسافة التى تفصله عن المجتمع . فنظراً لاختلافه الشديد عن واقع المجتمع ومعه ، ونظراً للظروف المحيطة بهذا المجتمع ، فإن هذا التيار يرى عدم فائدة أساليب التربية والدعوة . وغالباً ما ترفض هذه الأساليب ، لأنها تحتاج لوقت طويل ، كما أنها لا تصلح للتغيير الجذرى الشامل ، ولا تصلح إذا اعترض المجتمع على التغييرات المستهدفة . بجانب ذلك ، يرى التيار الجذرى ، عدم ملاءمة أساليب التربية والدعوة ، للمجتمع الجاهلى أو الكافر . فمادامت الجماعة قد قدمت رؤيتها ، ورفضها المجتمع ، فإن ذلك مؤشر لبعد المجتمع عن الدين ، مما يعنى عدم فائدة الطرق السلمية والتدريجية معه ، ولا يبقى إلا أسلوب العنف والسلطة .

ويفصل التيار الجذرى الإسلامى ، بين الجماعة المؤمنة والمجتمع الجاهلى . وكذلك يفصل التيار الجذرى المسيحى ، بين الجماعة المؤمنة والعالم . ففى أدبيات التيار الجذرى المسيحى ، يتقابل تعبير العالم ، مع تعبير الجاهلية لدى التيار الإسلامى الجذرى . فعندما يشير التيار الجذرى المسيحى إلى العالم ، فهو يعنى بذلك كل ما هو خارج عن الجماعة المؤمنة ، وخارج الإيمان الحقيقى ، وبالتالى يكون العالم ممثلاً للشر والبعد عن الإيمان والكفر . وتحاول الجماعة المسيحية ، فصل نفسها عن ذلك العالم .

وأكثر من هذا ، وكما يرى ميهل[١٥] ، فإن هذه الجماعات ، تفصل نفسها عن فكرة

---

(١٥) ميهل ، مرجع سبق ذكره .

« العالم المسيحي » ، وهي تلك الفكرة التي تربط بين الكنيسة والعالم ككل . ومفهوم العالم المسيحي ، والذي ظهر منذ العصور الوسطى ، يشمل فكرة الترابط بين الكنيسة وأنظمة المجتمع ، حتى تعمل جميع المؤسسات في اتجاه واحد ، لتأكيد القيم المسيحية . وفي هذه الحالة ، ترتبط الكنيسة بأنظمة الدولة والمجتمع ، وتعمل من خلالها ، ويتحقق قدر من المشاركة والتعاون بين هذه المؤسسات ، من خلال سيادة القيم المسيحية . وتركز هذه الفكرة ، على النموذج الواقعي السياسي ، وتركز على المؤسسات الموجودة بالفعل في الواقع . ولكن الجماعة المسيحية غالباً ما تنفصل عن هذه النماذج الواقعية ، وتنفصل عن فكرة العالم المسيحي ، بمعناه الاجتماعي المؤسساتي .

وتتجه الجماعة أو الحركة المسيحية ، إلى فكرة العالم المسيحي ، بمعنى مختلف ، يبتعد عن معنى المؤسسة والأنظمة ، ويقترب من المفاهيم الإيمانية ، الروحية والخلاصية . فبعض التيارات المسيحية[١٦] ، تميز بين مملكة النور ومملكة الظلمة ، وترى أن مملكة النور تمثلها الجماعة المؤمنة ، ويمثل العالم مملكة الظلمة . وتنفصل الممالك بعضها عن بعض ، لينفصل الإيمان عن الكفر ، والخير عن الشر . ويتأكد التمييز القوى ، بين من ينتمى إلى المسيحية الصحيحة ، ومن لا ينتمى لها . ومن خلال هذا التمييز ، تحاول الجماعة المسيحية تكوين مملكة النور ، بأساليب وطرق متعددة . فقد تحاول تكوينها داخل الجماعة نفسها ، فتتحقق مملكة النور داخل الجماعة المؤمنة فقط . وقد تحاول الامتداد بحدود هذه المملكة ، لتتسع دائرة أعضائها ، فتدعو وتبشر بهذه المفاهيم . وربما تحاول الجماعة ، مقاومة الكنيسة الرسمية ومحاربتها ، لتغير المفاهيم السائدة داخل الكنيسة وتستقطبها داخل مملكة النور . وبعض هذه الجماعات الجذرية المسيحية ، خاصة في الغرب ، تتجه أكثر إلى مواقف عملية وواقعية ، حيث تحاول بالأساليب السياسية ، أو الأساليب العنيفة ، لتحقق مملكة النور على مستوى دولة ما ، أو على مستوى العالم . فبعض هذه الحركات ، ينتظر تكون مملكة النور ، في الملك الألفي القادم طبقاً للحتمية العقائدية التاريخية ، وبعضها الآخر ، يحاول المساهمة والمساعدة لتكوين هذه المملكة .

وتعتمد الجماعة الدينية عامة ، على قدرتها على تمييز نفسها عن الآخرين . فكما يرى بعض الباحثين[١٧] ، فإن الجماعة من داخلها ، تبسط رأيها عن كل ما هو خارجها ،

---

(١٦) رفيق حبيب . المسيحية السياسية في مصر ، مرجع سبق ذكره ، الفصل الأول .

(١٧) Deaux, K., & Wrightsman, L. S. Social psychology in the 80' s. California: Brooks/Cole, 1984.

مدركة بذلك أن كل من ينتمى إلى خارج الجماعة هو تكوين واحد متشابه . وتصبح الجماعة هى المحك المرجعى ، وخارجها يكون موضوع الحكم . فالجماعة هى الحاكم ، وخارجها هو موضوع الحكم . لتصبح الجماعة ممثلة للصواب ، وخارجها ممثلا للخطأ . وتتميز الجماعة أخلاقياً وتكون محل الثقة ، أما خارجها فلا يحظى بثقة الجماعة . وفى أحيان نادرة ، ترى الجماعة أن خارجها أفضل منها ، وهى حالة يندر حدوثها بالنسبة للحركات الدينية ، وتعنى أن الجماعة ترفض نفسها وتقبل « الآخر » وبذلك نتوقع أن تحاول تقليد « الآخر » .

وترى الجماعة ـــ غالباً ـــ أن كل من هو خارجها ، سوف يقتنع فى النهاية بمعاييرها ، ويقتنع برؤيتها ، لتصبح الجماعة هى الأفضل فى نظر كل من يحيط بها ، وتتجه أنظار المجتمع إليها . وهو ما يوضح بعض الجوانب الهامة فى الجماعة الدينية الجذرية ، حيث إنها تحاول إقناع الكل بأنها تمثل الصفوة المؤمنة . ومن خلال هذه الفكرة ، تحاول الجماعة الضغط على المجتمع الخارجى ، فتدينه . فإذا أقنعت الجماعة من حولها ، بأنها تمثل الصفوة المؤمنة ، فغالباً ما يؤدى ذلك إلى إثارة قدر من التردد والتشكك ، فيرى من هو خارجها ، ولو ضمنياً ، أنه أقل إيماناً . فيتعلق من هو خارج الجماعة ، بذلك النموذج المثالى للتدين ، والذى تمثله الجماعة المؤمنة .

وقد تحقق الجماعة الدينية ، جذب المزيد من الأعضاء ، من خلال قدرتها على تمييز نفسها إيمانياً عن الآخرين . وقد تحقق هذه الشعبية عن طريق إدانة الآخرين ، وبث الشعور بالذنب داخلهم . أو عن طريق إخفاء سلبياتها وضعفها عن الآخرين ، فيروا فيها نموذجاً مثالياً جذاباً .

وفى الوسط المسيحى ، تتميز الجماعات المسيحية الجذرية ، بالقدرة على إظهار نفسها كجماعة مؤمنة ، متميزة عن الآخرين . خاصة أن هذه الجماعات ، تبتعد عن معظم الممارسات العملية السياسية أو الاجتماعية ، كما تبتعد عن المواجهة العلنية مع الكنيسة . فحتى عندما تحاول هذه الجماعات ، محاربة الكنيسة أو مواجهتها ، فإنها تحقق ذلك عن طريق أسلوب منطقى . فتحاول الجماعات المسيحية الجذرية ، إظهار ما بالكنيسة من سلبيات ، وهى سلبيات يعرفها كل من ينتمى إلى الكنيسة . وعندما تقوم الجماعة بإظهار سلبيات الكنيسة ، تجد قبولاً لما تقوله .

ومن خلال التركيز على عيوب وضعف المؤسسة الكنسية الرسمية ، والمبالغة فى هذه الجوانب ، تحاول الجماعة المسيحية ، إظهار صورتها المتميزة والمختلفة عن صورة الكنيسة السلبية . فتؤكد الجماعة على اختلافها عن الكنيسة الرسمية ، فتميز نفسها عن سلبيات

الكنيسة ، وتقدم نفسها كبديل إيجابى لها . لذلك تركز بعض الجماعات ، على الخلافات بين القيادات والتيارات داخل الكنيسة ، لتصور لأعضاء الكنيسة ، مدى ابتعاد الكنيسة عن وظيفتها الدينية ، وتميزها بالخلافات الشخصية والأطماع الخاصة . وتضخم الجماعة المسيحية ، من الصورة السلبية للكنيسة ، لتقنع الجماهير بوجود عيوب كثيرة فى الكنيسة .

وفى المرحلة التالية لذلك ، تحاول الجماعة المسيحية ، إقناع أعضاء الكنيسة ، بأن العيوب المستشرية داخل الكنيسة ، تحول دون تحقيق وظيفتها الإيمانية . فالكنيسة التى تموج بالخلافات بين قياداتها ، تعطل بذلك عمل الرب ، حسب رأى الجماعة الدينية . فإذا كانت وظيفة الكنيسة ، تتركز فى الإحياء الدينى والممارسة العبادية وغيرها ، فإن الخلافات الشخصية ، وأوجه القصور ، وانحراف البعض ، كل ذلك يوقف فاعلية دور الكنيسة فى تحقيق هذه الوظائف . فبدلاً من القيام بالدور الدينى الإحيائى ، تركز الكنيسة ، حسب رأى الجماعات الجذرية المسيحية ، على الخلافات والمنازعات الشخصية ، فيحاول كل قائد توسيع سلطته ونفوذه على حساب القادة الآخرين . وترى الجماعة المسيحية ، أن ذلك يؤدى فى النهاية ، إلى ضياع عمل الرب ، والدور الدينى للكنيسة ، ويضيع بالتالى المعنى الحقيقى للإيمان .

تلك هى الصورة ، التى تحاول الجماعة المسيحية ، رسمها فى الكنيسة الرسمية . وعن طريق هذه الصورة ، تحقق الجماعة جذب المزيد من الأعضاء لها . وأيضاً تستطيع الجماعة التأثير على أعضاء الكنيسة ، حتى إن لم تجذبهم إليها . فطرح هذه الصورة ، يؤدى إلى ابتعاد الأعضاء عن الكنيسة ، أو يؤدى إلى إضعاف انتمائهم إلى المؤسسة الكنسية . فيحاول كل فرد الالتصاق بدينه الشخصى ، دون أن يكون للكنيسة دور فى حياة المؤمن . فيتحول الإيمان إلى قضية خاصة بالفرد ، دون مجموعة المؤمنين والكنيسة ، ويترك البعض الكنيسة ، ليكتفى بالتعبد الفردى . وهكذا ، تسهم الجماعات المسيحية ، فى إضعاف الكنيسة ، وابتعاد الأعضاء عنها ، مما يقلل من دور وفاعلية الكنيسة فى المجتمع ، ويساعد على خلق مناخ انشقاق داخل الكنيسة .

فإذا كان بعض الأفراد يتأثر بهذه التصورات ، ويلجأ إلى التدين الفردى ، وإلى البعد عن الكنيسة ، فالبعض الآخر يكون له رد فعل مختلف . فمع انتشار هذا التصور عن الكنيسة ، تتزايد الجماعات المعترضة على الكنيسة . فتنفصل هذه الجماعات عن الكنيسة ، وتحاول تكوين مجموعات خاصة بها . وتأخذ هذه العملية ، عدداً من المراحل المتتالية . فبعض الجماعات ، تجتمع كثيراً بمفردها داخل الكنيسة ، ثم تجتمع بمفردها خارج الكنيسة ، وفى

أحد المنازل . ومع الوقت ، تجتمع هذه الجماعة فى المنزل ، أكثر مما تجتمع فى الكنيسة ، وأكثر من اشتراكها فى اجتماعات الكنيسة . فتواظب الجماعة على حضور اجتماعات المنزل ، ولا تواظب على حضور اجتماعات الكنيسة . وهكذا ، تنشأ كنيسة جديدة ، خاصة ، كنيسة المنزل . فتسهم هذه الحركات ، فى تزايد عملية الانشقاق والانشطار السرطانى . فعندما تنشق جماعة معينة ، ومن خلال عملية الانشقاق ، والدعاية الموجهة ضد الكنيسة ، يتزايد المناخ المشجع على الانشقاق . وقد تفشل الجماعة فى تحقيق عدد كبير من الأتباع لها ، ولكنها تساهم ضمنياً فى تزايد فرصة واحتمال قيام جماعات أخرى . ومع تزايد الانشقاقات ، وتزايد كنائس المنزل ، تزداد الكنيسة ضعفاً ، ويزداد ابتعاد الأعضاء عن الكنيسة .

وللدعايات التى تنشرها الجماعات المسيحية ، دور آخر مهم ، وإن كان أقل ظهوراً . فعندما تزداد الصورة السلبية للكنيسة ، يتزايد معها احتمال انفصال فئات من المجتمع عن الكنيسة ، دون الانشقاق عليها . ففى هذا المناخ ، يتزايد احتمال انفصال بعض اجتماعات الكنيسة ، عن البناء العام لها . فيلاحظ خاصة ، أن اجتماعات الشباب داخل الكنيسة ، تستقل نسبياً عن الكنيسة ، حيث يكون لها قياداتها وواعظوها ، ويكون لها اتجاهاتها الفكرية والدينية الخاصة . وتنفصل هذه الاجتماعات ، عن الإطار المؤسسى العام للكنيسة ، برغم أنها تتبعها وتعمل داخلها . وتستقل هذه الاجتماعات ، بهويتها وذاتيتها الخاصة . وأكثر من هذا ، فإن هذه الاجتماعات ، سرعان ما تختلف مع الكنيسة ، فتختلف مع قيادات الكنيسة ، وتختلف مع التيارات السائدة فى الكنيسة ، والسائدة لدى الجيل الأكبر سناً . فتصبح فئة معارضة ، أو تيارا معارضا داخل الكنيسة .

ومع هذه الظواهر ، يتزايد الانفصال والاختلاف بين التيارات المسيحية ، المؤثرة داخل الوسط القبطى . فتنشق جماعات عن الكنيسة ، وتستقل جماعات داخل الكنيسة ، كما تسود تيارات مميزة فى بعض الكنائس الأخرى . ويتزايد بذلك تنوع الاتجاهات الفكرية داخل الكنيسة ، ولكنها ليست تعددية الفكر ، بقدر ما هى الانفصال ، وعدم التماسك ، والتشتت ، وبقدر ما هى تعبير عن الصراع الصامت بين فئات المجتمع القبطى ، وبين بعض الجماعات والكنيسة . وهو صراع صامت غالباً ، يقوم بدوره ، ويحقق تأثيراً كبيراً ، دون أن يُسمح له بالظهور الواضح ، على سطح الأحداث .

وبعض التيارات الفكرية داخل الكنيسة ، إن لم يكن معظمها ، يقف موقفاً صامتاً تجاه ما يحدث ، فتختفى المواجهة الفكرية ، أو الحوار المباشر ، بين التيارات الفكرية وبعضها البعض ، وبين الكنيسة والجماعات المنشقة عليها . ويغلب على القيادة الكنسية ، ترك

موضوع الانشقاق عن الكنيسة دون مواجهة فعالة ، أى دون مناقشة أو حوار أو دراسة .

ويلاحظ أن التيار المحافظ التقليدى داخل الكنيسة ، يواجه الجماعات المنشقة عن الكنيسة ، من خلال إعلان خروجها عن الدين والفكر الصحيح . أما التيار المستنير ، فيرفض هذه الحركات ، ويعتبرها بدائية دينية ، وضحالة فكرية وثقافية . ولكن التيار المحافظ الحركي ، يتجه إلى المواجهة العملية مع الجماعات المنشقة ، وإن كان فى حدود ضيقة . فالتيار المحافظ التقليدى ، يلجأ للسلطة الدينية لمواجهة الجماعات المنشقة ، والتيار المستنير يلجأ إلى إزدراء بدائية هذه الحركات وبعدها عن الثقافة العلمية . ويظل دور التيار المحافظ الحركى ، محدوداً ، ولكنه الدور الأكثر عملية ومباشرة ، لأنه يرى أن الحركات الانشقاقية تنافسه فى جذب الجماهير ، لأنه يتفق معها خاصة فى الجانب الإحيائى الدينى . ولكن التيار المحافظ الحركى يعمل داخل الكنيسة ، ويحاول السيطرة على الكنيسة ، ولذلك تشكل الجماعات المنشقة عن الكنيسة ، قوة منافسة له ، وقوة تضعف الكيان الكنسى الذى يحاول الاستيلاء عليه .

وأمام تراجع الكنيسة عن إصلاح سلبيتها ، وأمام تراجع التيارات الفكرية عن مواجهة هذه الجماعات والدخول فى حوار معها ، يتزايد عدد المنشقين عن الكنيسة ، أو عدد الفاقدين لانتمائهم لها .

نهاية العالم : الحرب العالمية الثالثة

من كتاب الخلافة لشكرى مصطفى أمير جماعة المسلمين ، يقول[18] « لله خطة قدرية لنصر نفسه ، ونصر الإسلام ، وبدون الله ، لن تستطيع جماعة المسلمين الانتصار ، فهى مستضعفة » . بهذا المعنى ، تتجه بعض الجماعات الجذرية ، نحو فكرة القدرية والحاكمية الإلهية . وهى فكرة تركز على الحتمية العقائدية التاريخية ، حيث يقوم العالم الجديد الدينى ، بفعل إرادة الله وحاكميته .

ويرى شكرى مصطفى[19] ، أن الحرب النووية ، أو الحرب العالمية الثالثة ، سوف تقوم بين الكتلتين ، حيث يباد العالم . وتخرج جماعة المؤمنين ، من الكهف ، لترث الأرض ، وتقيم الدولة الإسلامية . فجماعة المسلمين ، التى قادها شكرى مصطفى ، كانت تنتظر عاملا خارجيا ، يأتى من الله ، والحتمية العقائدية ، يؤدى إلى انهيار العالم الحالى ، ليقوم بدلاً

---

(١٨) على الدين هلال . الحركات الدينية المتطرفة « ورقة موقف » . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٧٤ .

(١٩) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٦ .

منه عالم جديد ، هو العالم الإسلامى .

ونفس هذا المعنى ، نجده لدى بعض الحركات المسيحية الجذرية . فبعض هذه الجماعات ، تنتظر قيام العالم الجديد . والجماعات التى تؤمن بالملك الألفى ، أى المجىء الثانى للمسيح للأرض ليحكم لمدة ألف عام ، تنتظر نهاية العالم عن طريق حرب عالمية ثالثة . حيث تتقابل قوى الشر ، وقوى الخير ، فى معركة أرمجدون فى فلسطين ، وينقسم العالم إلى كتلتين . وفى هذه الموقعة ، تنتهى كل قوى الشر ، وتنتصر قوى الخير . وعندئذ يأتى السيد المسيح ليحكم العالم ، وتصبح الجماعة المؤمنة هى الصفوة الحاكمة ، ويصبح العالم كله ، مملكة واحدة ، يحكمها السيد المسيح ، وتكون هى مملكة النور ، أو مملكة المسيحية .

فتنتظر بعض الجماعات الجذرية الإسلامية الخلاصية أو المهدوية ، قيام النظام العالمى الإسلامى . كما تنتظر بعض الجماعات الجذرية المسيحية الخلاصية أو الأخروية ، قيام النظام المسيحى العالمى . وتتفق هذه الاتجاهات ، مع بعض الاتجاهات الشيعية ، والأفكار المهدوية . وكل هذه الفصائل ، ترى وجود حتمية عقائدية تاريخية . وبموجب هذه الحتمية ، فإن الخير سوف ينتصر على الشر ، لأن ذلك هو إرادة الله وحاكميته . بمعنى ، أن القوانين التى تحكم التاريخ ، هى قوانين دينية ، نابعة من العقيدة الدينية ، وضعها الله سبحانه ، تعبيراً عن حاكميته . وهكذا ، تدفع الحتمية الدينية — فى النهاية — إلى سقوط كل قوى الشر ، وانتصار قوى الخير فقط ، ويسود الخير العالم ، وينتهى منه الشر تماماً . ويتحول العالم إلى مدينة واحدة ، ودولة واحدة ، مدينة فاضلة ، ومملكة دينية ، هى مملكة النور ، وهى العالم الإيمانى ، وهى النظام الدينى .

ولعل ذلك ، يعبر عن اتجاه مثالى ، اتجاه يوتوبى . ويكون على الجماعة المؤمنة هنا الانتظار ، ربما تساعد أو تساهم ، ولكنها فى النهاية ، تنتظر أكثر من كونها تفعل ، لأن الحتمية العقائدية ، ستؤدى تلقائياً إلى اللحظة التى يتقابل فيها الخير والشر ، وينتصر فيها الخير ، طبقاً للرغبة الإلهية . وتنتظر الجماعة الدينية ، أكثر مما تفعل .

ويظل فى هذا الزمان ، وغيره ، وذلك المكان ، وغيره ، تيارات دينية ترى أن هناك عالما جديدا ، عالم الخير ، عالم الإيمان ، سيتحقق ، بفعل حتمية لا يستطيع أحد أن يقاومها . وتبقى الآمال ، والتمنيات ، وتزداد إلحاحاً ، كلما تزايد الواقع ظلماً ، وتزايدت الحياة ألماً □□

الفصل السابع

الجهاد : الانقلاب السياسى

ينقسم التيار الدينى الجذرى ، كما سبق وأشرنا ، إلى فصائل تميل إلى الاتجاهات الروحية والخلاصية والمهدوية ، وفصائل أخرى تميل إلى الاتجاهات الجهادية والسياسية . وكما يرى دكمجيان [1] ، فإن النمط الأول (الخلاصى المهدوى) يغلب وجوده فى المدن الصغيرة ، فى الصعيد والدلتا ، ويميل إلى تجنيد المتعلمين وأنصاف المتعلمين ، ومنهم أبناء موظفى المحافظات الصغيرة ، وطلاب الكليات ، والعمال والفلاحين من الطبقة الوسطى الدنيا ، والطبقة الدنيا . وهى جماعة فطرية (بدائية) ، نظراً لبعدها عن المراكز الحضارية ، والتأثيرات الخارجية . وعادة لا تصبح هذه الجماعات مصدراً للخطر ، إلا عندما تقرر قياداتها الانتقال إلى القاهرة ، كما فى حالة شكرى مصطفى .

أما النموذج الثانى (الجهادى) ، ذو الطبيعة السياسية والنضالية ، فيتزايد وجوده بالمدن الكبرى ، خاصة الأحياء المزدحمة فى القاهرة ، وتتزايد قدرته على جذب الأعضاء ، بين فئة الطلبة والخريجين العاطلين والعمال والجنود ، وصغار الضباط ، ومعظم أعضاء هذه الجماعات ، بلا جذور عائلية فى المدن الكبيرة ، وغالبا ما تكون فرصتهم فى الحصول على مواقع جيدة محدودة ، وبعض هذه الفئات ، يحاول الحصول على فرصة عمل فى القطاع الخاص ولكنه يفشل ، فى حين قد ينجح أقرانه وأصدقاؤه بطرق فاسدة .

ويرى دكمجيان [2] ، وجود نمط ثالث للجماعات الدينية ، وهو النمط المكون من الأصدقاء والمعارف ، فى الحى الواحد ، حيث يجمعهم مسجد المنطقة . وتبدأ هذه الجماعة ، كجمعية خيرية بدون بناء محدد ، أو كحلقات دراسية . وفى ظروف معينة ، قد تتحول هذه الجماعة إلى النضالية ، استجابة لمحنة معينة .

والنمط الثالث ، يمثل حالة خاصة ، أو حالة أولية من الحركات ، سواء الجهادية النضالية ، أو الخلاصية الروحية . فهذه الحركات ، قد تتكون داخل منطقة محددة ، وجماعة محدودة ،

---

(١) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره .

(٢) المرجع السابق .

ثم تبدأ فى التوسع والانتشار فى مناطق أخرى ، وتتسع دائرة أعضائها .

وتتميز الحركات الجهادية السياسية ، بعدد من الخصائص الهامة . ومنها : أنها غالبا ما تكون حركات حديثة نسبيا ، أى عندما تكون الحركة جهادية ، فغالبا ما يكون ذلك فى بداية الحركة ، وليس بعد مرور فترات طويلة على نشأتها . فإذا استمرت الحركة الجهادية لفترة زمنية طويلة ، فغالبا ما تتجه إلى المزيد من الاعتدال ، والبعد عن النضالية أو العنف ، كما يرى دكمجيان[٣] .

والحركات الجهادية يميزها طابعها السرى ، وموقفها المعارض للسلطة ، ولهذا يغلب على هذه الحركات الطابع السياسى ، أكثر من الطابع الدينى . فهذه الحركات تضع نفسها فى موقف صراعى ، مع الطبقة الحاكمة . لذلك ، تركز انتباهها ـــ أحيانا ـــ على الصراع بينها وبين الحكام . ولعل ما حدث من حركة « الناجون من النار » ، فى عام ١٩٨٧ ، ما يؤكد ذلك . فهذه الحركة ، قامت للانتقام من وزراء الداخلية السابقين . وكأنها تركز صراعاتها كلها ، فى دائرة أصحاب السلطة . لدرجة جعلتها تحاول اغتيال وزراء داخلية سابقين ، بعد ابتعادهم عن مراكز القيادة ، حيث أصبح وجودهم غير مؤثر على مصير هذه الجماعة أو غيرها .

ويتركز مدى الصراع ـــ غالبا ـــ بالنسبة للحركات الجهادية ، فى الموقف ما بين الجماعة والسلطة الحاكمة ، ولهذا تركز الجماعات الجهادية ، على العمل بين صفوف الجيش والشرطة والحكومة . حيث تحاول جذب الأعضاء من داخل بناء السلطة الحاكمة نفسها . حتى تستطيع اختراق السلطة ، من الداخل .

كما نجد أن هذه الجماعات تهتم بانضمام العسكريين لها ، لأنهم يساعدون الجماعة على التدريبات العسكرية ، وعلى التخطيط العسكرى ، للعمل الانقلابى . وهى عناصر هامة ، وأساسية ، فى الحركة الجهادية السياسية .

ويغلب على الحركة السياسية الجهادية ، النمط القيادى الجماعى ، حيث يغلب عليها تعدد القادة ، مع وجود قائد أعلى . ومن خلال القيادة الجماعية ، تتمكن الجماعة من التخطيط الجيد لمختلف الجوانب التى تساعدها على إحداث الانقلاب ، أو الثورة الشعبية ، وتتشكل الجماعة الجهادية ، فى خلايا عنقودية ، حيث تنقسم إلى لجان ، وتنقسم هذه اللجان إلى مجموعات ، لكل جماعة قائد ، ومع تزايد أعضاء الجماعة ، تزداد الخلايا العنقودية التى

---

(٣) المرجع السابق .

تشكل البناء العام للجماعة . وينبع هذا الأسلوب ، من السرية التى تفرضها الجماعة على نفسها ، باعتبارها جماعة مناهضة للحكم القائم ، وتعمل للانقلاب السياسى .

وكذلك ، غالبا ما تتميز الحركات الجهادية ، باللامركزية . فمع انتشارها كخلايا عنقودية ، تتوزع عبر مناطق مختلفة ، وتتزايد المسافة بين القيادات ، وتضعف قنوات الاتصال . ويصبح لكل خلية عنقودية ، حركيتها المستقلة عن الخلايا الأخرى . وفى عام ١٩٨١ ، عندما أقدم تنظيم الجهاد على اغتيال أنور السادات ، حاولت فصائل التنظيم الجهادى قبل عملية الاغتيال التجمع تحت قيادة مشتركة ، فكونت جماعة مركزية ، أو مجلسا أعلى ، يخطط للخلايا العنقودية ، مع اختلافها وتنوعها .

ويرى رفعت سيد أحمد [٤] ، أن عناصر التنظيم الدينى المنتمية إلى الجيش ، هى الأكثر إقداماً على الاستشهاد وهى التى تعجل بالصدام ، ويصبح قانون لحظة الصدام مرتبطا بتزايد العناصر « المجيشة » داخل الحركة . وبالتالى ، تعد العناصر المجيشة ، داخل التنظيم الجهادى ، عاملا يسهل على الأقل نفسيا ، الوصول إلى الصدام .

ومن هذه الرؤية ، يتضح دور العناصر العسكرية، داخل الحركات الجهادية العسكرية. وهذا الدور يظهر لدى التيار الدينى الجذرى الجهادى ، أكثر من الحركات الدينية الأخرى ، بسبب الطبيعة الخاصة لهذا التيار . حيث يأخذ موقفا شديد الرفض لكل ما يحدث داخل المجتمع ، مما يجعل العلاقة بينه وبين المجتمع ، تختصر إلى الرغبة فى إحداث الانقلاب السياسى أو الثورة الشعبية . فى حين أن بعض التنظيمات السياسية ، غير الدينية ، قد يكون لها موقف آخر . فمثلا ، تلجأ التنظيمات اليسارية ، والتى تعمل من أجل إحداث الثورة ، إلى أساليب متعددة ، منها المظاهرات وتوزيع المنشورات وغيرها . فهى تحاول إحداث ثورة أو انقلاب من داخل المجتمع ، ومن أسفل . لهذا تتفاعل مع المجتمع ، بأساليب وطرق متعددة . أما التنظيم الدينى الجهادى ، فغالبا ما يركز على فكرة الانقلاب أو الثورة الشعبية المباشرة . وهذه الصورة تتنوع بتنوع التنظيمات الدينية الجهادية ، فبعض هذه التنظيمات قد يتميز بالمرونة السياسية والحركية ، مما يدفعها إلى استخدام العديد من الأساليب ، ولا تتوقف عند حدود فكرة الانقلاب المباشر .

فكلما كانت الجماعة ، تختصر موقفها من المجتمع إلى إحداث الانقلاب المباشر ، كانت أقرب إلى التركيز على الجوانب العسكرية ، فيبرز الدور الهام لرجال الجيش أو الشرطة المنتمين

---

(٤) رفعت سيد أحمد . لماذا قتلوا السادات ؟ قصة تنظيم الجهاد : دراسة ووثائق فى الفكر السياسى . القاهرة . التونى للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ص ١١ — ١٢ .

لهذه الحركات . حيث تمثل هذه العناصر الطاقة اللازمة ، والقدرة العملية ، لإحداث الانقلاب العسكرى . فكلما كان الانقلاب ، محصورا فى عملية الوصول إلى السلطة ، باستخدام القوة ، كلما كانت العناصر العسكرية قادرة على القيام بالدور الأهم ، داخل هذه التنظيمات العسكرية .

وتميل بعض الفصائل الجهادية إلى تشكيل أكثر من تنظيم ، وهو ما لاحظه عادل حمودة[5] ، بالنسبة لتنظيم الهرم . حيث يرى أن تنظيم الهرم ، الذى كونه سالم الرحال ، وقاده كمال السعيد حبيب بعد ترحيل سالم الرحال ، خارج مصر ينقسم إلى شق مدنى يمثل القيادة والمؤسسين ، وشق عسكرى يفترض فيه القيام بتنفيذ الانقلاب . فقد تتجه بعض التنظيمات الجهادية ، إلى تقسيم عملها ، إلى شق شبه علنى ، يقوم بالدور المدنى ، من حيث نشر الفكر والدعوة له ، وتوزيع المنشورات وغيرها . وشق آخر عسكرى ، يقوم بالتخطيط للانقلاب والثورة ، حتى عندما تأتى اللحظة المناسبة ، من خلال ما يقدمه التنظيم شبه العلنى أو المدنى من إعداد للساحة ، عندئذ يقوم التنظيم العسكرى بالعمل الانقلابى . وهو ما يقترب من التنظيم الذى اتبعته جماعة الإخوان المسلمين ، فى النصف الأول من القرن العشرين ، حيث كان لها تنظيم علنى وتنظيم آخر سرى ، مع الاختلاف بين جماعة الإخوان والتيارات الجهادية المعاصرة ، فى الفكر والعمل .

وإذا اقتربنا من شخصية خالد الإسلامبولى ، نلاحظ أنه لم يكن عضوا نشطا فى تنظيم الجهاد ، بل إن عضويته لم تبدأ إلا من فترة قصيرة قبل اغتيال السادات ، فلم يكن خالد الإسلامبولى ، أحد الكوادر النشطة داخل التنظيم بل كان وافدا جديدا عليه [6] . لهذا يعد حادث اغتيال السادات ، حادثا متميزا لحد كبير . حيث نبع من شخص ، أكثر من كونه نابعا من تنظيم ، فعندما كان تنظيم الجهاد يخطط لاغتيال السادات ، وقد حاول بالفعل ، قدم خالد الإسلامبولى للتنظيم خطته لاغتيال السادات . فى حين كان تنظيم الجهاد يحاول وضع خطة أكثر شمولا ، تتضمن لا اغتيال السادات فقط ، ولكن القيام بثورة شعبية أيضا .

ولكن تنظيم الجهاد ، قبل فكرة خالد الإسلامبولى ، عندما واجه العديد من المخاطر المحيطة به . فكان التنظيم يحاول الدفاع عن وجوده ، والرد على السلطة الحاكمة ، والقيام بعمل مؤثر قبل انكشاف التنظيم بالكامل ، وهو ما كان متوقعا . فعندما بدأت السلطة فى الكشف

---

(٥) عادل حمودة . قنابل ومصاحف : قصة تنظيم الجهاد . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٥ .

(٦) شوقى خالد . محاكمة فرعون : خبايا محاكمة قتلة السادات . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٦ ، ص ٤٣ .

عن التنظيم والقبض على أعضائه ، جاءت الفرصة المواتية من خلال خالد الإسلامبولى ، لكى يقوم التنظيم بعمل فعال وسريع . وهو ماكان يمثل محاولة لإنقاذ الحركة ، فى أكثر الاحتمالات تفاؤلا ، أو محاولة تحقيق فعل مؤثر قبل انكشاف الحركة أو القضاء عليها من قبل السلطة ، فى أكثر الاحتمالات تشاؤما .

ولقد كان إقدام تنظيم حزب التحرير الإسلامى ، بقيادة صالح سرية ، على عملية الفنية العسكرية ، ينقصه التخطيط المتكامل والاتفاق الجماعى . فصالح سرية نفسه ، لم يوافق على هذه الخطة ، وأيدها بعض أعضاء الحركة ، مثل طلال الأنصارى وكامل محمود عبد القادر وحسن الهلاوى وكارم الأناضولى[7] .

ويتضح من هذا أن التنظيم الدينى الجهادى ، يتنازعه اتجاهان :

١ ــ الاتجاه إلى التخطيط المتأنى والانتظار حتى تحين اللحظة المناسبة ، لكى يقوم التنظيم بإحداث انقلاب أو ثورة شعبية .

٢ ــ الاتجاه إلى الإسراع والتعجيل بالحركة ، فيقدم التنظيم على أعمال عنف محدودة ، لا تحقق له أهدافه النهائية .

وغالبا ما يكون للتنظيم الجهادى موقف متردد ، بين هذين الاتجاهين . وينتج التردد من حتميات الواقع نفسه . فالتنظيم يهدف ــ غالبا ــ إلى إقامة ثورة شعبية ، أو انقلاب سياسى ليصل إلى السلطة ، ويقيم النظام الإسلامى ، الذى يتصوره وفى نفس الوقت ، يواجه التنظيم الكثير من العقبات ، التى تعترض طريقه ، ومن أهمها متابعة الأمن له ، عند اكتشاف خيوطه الأولى .

لهذا قد يرجىء التنظيم الهدف العام ، ويبحث عن هدف مرحلى ، وقد يرى التنظيم أن الهدف المرحلى ، يمثل أقصى غاية يستطيع تحقيقها فى الوقت الراهن ، فيقدم بفدائية على تحقيق هدف مرحلى ، برغم أن هذا العمل ، قد يؤدى إلى انهيار التنظيم ، وهو ما تكرر حدوثه مع التنظيمات الجهادية الإسلامية . فمعظم هذه التنظيمات ، أقدم على بعض أعمال المواجهة العنيفة مع المجتمع ، مما أدى إلى اكتشاف التنظيم ، ومحاصرة الأمن له . ويصبح التنظيم مخترقا من قبل الأمن ، ولا يتحقق له إعادة التكوين والتنظيم مرة أخرى . فلماذا ــ إذن ــ يندفع التنظيم الجهادى وراء الهدف المرحلى ؟ ولماذا يقدم على العمليات الجزئية ؟

لعل هذا السلوك من قبل التنظيمات الجهادية ، يعبر عن موقفها النفسى والاجتماعى ،

---

(٧) منى العربى وآخرون . قراءة فى أوراق قضيتى ... ، مرجع سبق ذكره .

فى صراعها لا فقط مع الدولة ، بل مع المجتمع والحضارة السائدة أيضا . فشدة الصراع الذى يعايشه التنظيم الجهادى السياسى، تبعد التنظيم عن فكرة المراحل المتتالية . بمعنى أن الخط العام للتنظيم الجهادى ، لا يعبر عن نفسه فى مراحل متتالية ، مثل نشر الفكرة ، والدعوة لها ، وإقناع الشعب بها ، ثم تنفيذها جزئيا ، ثم التأثير على السياسة ، ثم الوصول إلى الحكم ، وهكذا . فغالبا ما تكون المرحلية ، قاصرة على مراحل تكوين التنظيم ، وهى الدعوة والتدريب ، والتخطيط العسكرى ، وغيرها . ولكن موقف التنظيم من تنفيذ فكرته ، يغلب عليه طابع المرحلة الواحدة ، دون وجود مراحل تنفيذية تدريجية .

ويميل التنظيم الجهادى السياسى ، إلى قصر التنفيذ ، على مرحلة واحدة ، فيعد نفسه ويخطط لإحداث الانقلاب ، ثم يكون عليه بعد ذلك ، تنفيذ الانقلاب . فيصبح الهدف الأول والأخير للتنظيم ، هو إحداث الانقلاب السياسى الدينى ، وعندما يبتعد التنظيم عن الهدف النهائى ، وتفصله عنه مسافة كبيرة ، يحاول عندئذ خلق أهداف جزئية ومرحلية ، يعمل من أجلها ، حتى يتاح له الوصول إلى الهدف النهائى .

وعندما يختار التنظيم أهدافا مرحلية وجزئية ، يختارها من نفس نوعية الهدف النهائى ، أو يختار صورا مصغرة ومبتورة من الهدف النهائى ، فيختار مواجهة السلطة ، دون إحداث الثورة أو الانقلاب ، ويقتصر الأمر على المواجهة الجزئية ، فى عمليات خاطفة . ويكون ذلك ، بمثابة إعلان الوجود والقوة ، فى مواجهة السلطة الحاكمة فى مصر . وهو ما يعد نموذجا مصغرا لما يمكن أن يحدث إذا ما أقدم تنظيم جهادى على الانقلاب السياسى .

الشباب يتمرد

وتُجند التنظيمات الجهادية ــ غالبا الشباب الصغير السن [8] . حيث إنها تعتمد على الشباب ، فى المقام الأول ، أى تعتمد على تلك الفئة الهامشية التى ترفض المجتمع وتنعزل عنه ، وتشعر برغبة عارمة لتغيير المجتمع والتمرد عليه . ومن خلال الطبيعة السياسية للجماعات الجهادية ، وكما ترى نعمة الله جنينة[9] ، تحاول هذه الجماعات ربط الأعضاء بفكر محدد ، وتنظيمهم داخل إطار تنظيمى محدد ، كما تحاول تقديم بعض الخدمات للأعضاء ، حتى تستطيع اشباع بعض احتياجاتهم ، وربطهم أكثر بالتنظيم ، مما يساعد على استمرار الجماعة ، واستمرار ارتباط الأعضاء بها .

---

(٨) رفعت سيد أحمد . الإسلامبولى : رؤية جديدة لتنظيم الجهاد ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ .
(٩) نعمة الله جنينة . تنظيم الجهاد ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ١٢٥ .

كما تتجه الجماعات الجهادية ، إلى ترك عضو الجماعة فى موقعه فى المجتمع ، ليمارس عمله اليومى . بحيث يكون العضو ، قادرا على إفادة التنظيم ، من خلال موقعه فى المجتمع ، وهو ما يختلف عن الجماعات الخلاصية الروحية ، والتى تعزل العضو عن المجتمع ، وعن العمل به ، نظراً لعدم أهمية الوظيفة العملية للعضو ، بالنسبة لفكر التنظيم الخلاصى .

وهذا الموقف من قبل التنظيمات الجهادية ، يؤكد الطبيعة السياسية الواضحة لها . حيث إن انعزال الأعضاء عن المجتمع تماما ، لا يساعد على قيام الانقلاب السياسى . فكلما كان العضو بعيدا عن المجتمع كان تأثيره ، وما يمكن أن يقوم به من دور ، ضعيفا . لهذا تلجأ الجماعة الجهادية إلى ترك الأعضاء فى مواقعهم فى المجتمع ، وتحاول توظيف وضع كل عضو ، لفائدة الجماعة . وكلما كان الأعضاء ذوى وظائف هامة ، داخل أجهزة الدولة ، ساعد ذلك الجماعة على تحقيق أهدافها . وبالتالى ، فإن الأعضاء المنتمين للجيش أو الشرطة ، يمثلون قوة فعالة للتنظيم الجهادى .

وقد حاول تنظيم الجهاد ، وضع خطة متكاملة ، للانقلاب السياسى ، والوصول إلى السلطة .

وكان عبود الزمر من أهم الشخصيات التى تقوم بالتخطيط ، خاصة بالنسبة للجوانب العسكرية والتكتيكية .

وكما يرى رفعت سيد أحمد[10] ، كانت خطة عبود الزمر ، تتركز فى عدد من النقاط ، هى :

١ ـــ إعداد المدنيين وتزويدهم بالسلاح .

٢ ـــ السيطرة على الأهداف الرئيسية .

٣ ـــ اغتيال الشخصيات الهامة .

٤ ـــ توجيه المظاهرات الشعبية .

٥ ـــ تكوين مجلس علماء ومجلس شورى ، بعد قيام الثورة ، ليتولى حكم البلاد .

وبهذا وضع عبود الزمر ، خطة ذات مراحل تكتيكية متتالية ، حتى يستطيع من خلالها الوصول إلى تحقيق الثورة الشعبية .

ولقد اهتم عبود الزمر . بتحقيق السرية الكاملة داخل التنظيم . فكان من أهم ما يقوم به عبود الزمر[11] « إلقاء محاضرات عن الأمن لأعضاء التنظيم ، وأن من حسن إسلام المرء

---

(١٠) رفعت سيد أحمد . لماذا قتلوا السادات ؟ ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٦ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٥٢ ـــ ٥٣ .

تركه مالا يعنيه ، أى أن كل عضو فى التنظيم غير مطلوب منه أن يعرف أكثر من نفسه والموضوعات المكلف بها ولا يسأل عن زميله أو يتعرف عليه ـــ وعدم التحدث بأية معلومات عن التنظيم ... وعدم وجود لقاءات جماعية ... والاستعانة بالرموز » .

فقد حاول عبود الزمر ، وضع نظام لعمل التنظيم السرى ، وحاول وضع المبرر الدينى لذلك . وهو ما يجعل التنظيم الجهادى الدينى ، مختلفا عن التنظيمات السرية السياسية الأخرى ، حيث يميل التنظيم الدينى ، إلى صياغة حركته وخطته ، داخل إطار دينى ، كما يميل إلى تبرير قراراته ومواقفه ، تبريراً دينيا .

وشخصية عبود الزمر شخصية متميزة ، بين القيادات الجهادية الأخرى . حيث إن عبود الزمر ، هو الأكثر قربا من الفكر التخطيطى الاستراتيجى ، كشخصية عسكرية تعمل لتحقيق الثورة الشعبية ، وكان عبودُ الزمر متأثراً فى ذلك بالنموذج الإيرانى ، كما يرى عادل حمودة[١٢] . ولهذا كان عبود الزمر ، وراء عملية أسيوط (١٩٨١) ، حيث كان يرى أنها أفضل مدينة تلائم بداية قيام الثورة الإسلامية . حيث اعتقد عبود الزمر ، أن الجماهير ستخرج ثائرة ، لتبدأ الثورة بعد اغتيال السادات .

ومن هذه الشخصية ، التى تميل إلى التخطيط ، كان عبود الزمر ، كما يرى عادل حمودة [١٣] ، من أكثر القيادات التى مالت للتفكير المتأنى فى خطة خالد الإسلامبولى . فإذا كان عبود فى البداية ، أو تردد ، فإن هذه المواقف من عبود الزمر تعنى ـــ فى النهاية ـــ أنه كان أكثر قربا من التخطيط المتأنى . وهو مادفعه لدراسة خطة خالد الإسلامبولى لمعرفة ما يمكن أن تؤدى له من نتائج . وتردد عبود الزمر فى البداية إن صح ، يشير إلى أنه رأى فيها مغامرة غير محسوبة ، لن تؤدى إلى إحداث الثورة ، بل ستجهض احتمال قيام ثورة إسلامية . وعامة ، كان عبود الزمر أميل إلى التخطيط المتكامل ، وبالتالى كان أميل إلى الحذر والتفكير المتأنى . فكان نموذجا مميزا داخل التيار الجهادى ، خاصة لأن معظم الشخصيات السائدة داخل هذا التيار ، تميل أكثر إلى المغامرة الحماسية ، مثل شخصية خالد الإسلامبولى ، والتى تميزت بالحماس الشديد ، والرغبة فى المغامرة والاندفاع السريع .

ومع خطة خالد الإسلامبولى ، حاول عبود الزمر ، وضع خطط أخرى ، لتكملها[١٤] . حيث وضعت بعض الخطط لمدينة القاهرة ، مثل الاستيلاء على مبنى الإذاعة

---

(١٢) عادل حمودة . اغتيال رئيس : بالوثائق أسرار اغتيال أنور السادات . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٥ ، ص ١٩٧ .
(١٣) المرجع السابق ، ص ١٢٣ ـــ ١٢٥ .
(١٤) عادل حمودة . مصاحف وقنابل ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٥ .

والتليفزيون وإذاعة بيان ، وضرب قوات الأمن المركزى ، وإعلان قيام الثورة فى مكبرات الصوت بالمساجد ، وبدء حرب العصابات ، وغيرها . وكانت هذه الأفكار ، محاولة من تنظيم الجهاد ، وخاصة عبود الزمر ، ليستفيد من خطة خالد الإسلامبولى ، بتوسيع مجال العملية ، لتتحقق الخطة العامة التى يهدف لها التنظيم .

ونلاحظ ، أن خطة صالح سرية ، كانت تعتمد على اعتقال الرئيس والمسئولين ، أما خطة عبود الزمر ومحمد عبد السلام فرج ، فكانت تعتمد على اغتيال الرئيس والمسئولين . ولعل الاختلاف بين الخطتين ، لا يمثل اختلافا جوهريا ، ولكنه اختلافا يشير إلى نمو فكرة الجهاد السياسى ، لدى التيار الدينى الجذرى . فمع تراكم الخبرات السابقة ، يتزايد اتجاه التنظيم الدينى الجهادى ، إلى استخدام العنف والحلول القطعية . وربما يكون ذلك هو الدافع وراء عملية « الناجون من النار » فى عام ١٩٨٧ ، حيث أقدمت هذه المجموعة الصغيرة على محاولة اغتيال وزراء الداخلية السابقين (النبوى إسماعيل وحسن أبو باشا) ، دون أن يكون ذلك جزءاً من خطة أكبر .

وكأن المحاولات الأولى ، كانت تتجه أكثر ، إلى إحداث انقلاب أقل دموية ، ثم أصبح الفكر الجهادى يتجه إلى إحداث انقلاب دموى ، والآن يتجه إلى العمل العنيف الدموى المحدود . وهذا الاتجاه فى حد ذاته ، يشير إلى عملية تطور الفكر الجهادى الدينى ، من خلال التجارب التى يمر بها . فكلما كانت التجارب تزيد درجة الإحباط ، كان هذا التيار أكثر قربا من الأعمال التى تؤدى إلى نتائج عيانية سريعة ومباشرة . فمن خلال التجارب السابقة ، أصبح الاتجاه الجهادى الدينى ، يتجه بسرعة نحو تحقيق أهداف معينة ، تثبت وجودهم وقوتهم ، وتؤثر على المجتمع أيضاً ، وتؤثر على هيبة النظام . ولهذا ، كانت محاولة اغتيال وزراء الداخلية السابقين ، لما فى هذه الحركة من قدرة على التأثير على النظام ، وعلى سمعته داخل المجتمع وخارجه ، مما قد يؤثر على قوة النظام نسبيا ، أو على صورته وهيبته لدى المجتمع . كذلك ، فإن محاولة اغتيال وزراء الداخلية السابقين كانت تهدف إلى تخويف وزراء الداخلية اللاحقين ، حتى يبتعدوا عن مواجهة التنظيمات الدينية الجهادية . بذلك ، غير التنظيم الجهادى من خططه ، فبعد أن كان اتجاهه يركز على الثورة الشاملة ، أصبح يركز على العمليات الصغرى المحدودة ، التى ربما تمهد فى النهاية للثورة الشاملة .

من جانب آخر يلاحظ أن عملية اغتيال السادات ، قامت بها مجموعة صغيرة ، تنتمى بدرجة أو أخرى إلى تنظيم الجهاد ، وهذه المجموعة ، احتاجت لبعض المساعدات من عدد قليل من الأفراد .فعملية الاغتيال ، تمت فى النهاية من خلال مجموعة محدودة نسبيا ، خاصة

إذا ما قيست بحجم وأهمية العملية . ووراء هذه المجموعة ، وقف العديد من التنظيمات الجهادية ، ومنها تنظيم الجهاد لمحمد عبد السلام فرج ، وتنظيم الهرم بقيادة كمال السعيد حبيب ، وتنظيم الجهاد فى الصعيد بقيادة كرم زهدى وناجح إبراهيم وغيرهما . فتجمع أكثر من فصيل جهادى ، ليمثلوا حركة جهادية كبرى ، وتنظيما متعدد الفصائل . وكانت هذه الفصائل وراء عملية اغتيال السادات ، مما أدى إلى تشتت هذه التنظيمات ، والقبض على عدد كبير منها ، واخترق الأمن عناقيد هذه التنظيمات ، فلم تستطع التجمع مرة أخرى .

وربما تكون هذه التجربة ، وراء الكيفية التى خرجت بها جماعة « الناجون من النار » . حيث إنها كانت جماعة صغيرة ، أقدمت على عمليات عنف محدودة . فالحركة الجهادية تغيرت ، بحيث أصبحت مجموعة من العناقيد شبه المنفصلة ، تتحرك بدون تخطيط عام ، وتتجه إلى العمليات الصغرى . فتجمع الفصائل مرة أخرى ، لم يعد متاحاً ، وربما لم يعد مرغوباً فيه من قبل الحركة نفسها . وتفتت التنظيمات الجهادية ، يتيح لها إمكانية الاختفاء عن أعين الأمن ، بحيث لا يؤدى اكتشاف فصيل ما إلى اكتشاف الفصائل الأخرى . وفى نفس الوقت ، فإن هذا التفتت ، يمنع الحركة من القيام بعملية كبرى .

ولكن هل يتغير هذا الوضع الراهن لتنظيم الجهاد ؟ إذا نظرنا إلى جماعة الإخوان فى السعودية ، والتى كان يقودها جهيمان العتيبى ، نجد أنها كانت تتكون من تنظيمين ، كما يرى رفعت سيد أحمد[١٥] . الأول تنظيم علنى يقوم بالدعوة ، لتصحيح المفاهيم الإسلامية والدفاع عن أفكار الحركة وخلق مظلة للعمل الشرعى . أما التنظيم الثانى ، فهو تنظيم سرى ، يهدف لقلب نظام الحكم ، وإقامة الجمهورية الإسلامية . فهل يمكن التصور ، أن تنظيم الجهاد ، سوف يتجه إلى هذا الوضع ، خاصة وأن القيادات الكبيرة فى تنظيم الجهاد أصبحت معروفة من الأمن ، وعدد منها قضى فترة أو فترات فى السجن ؟

ربما تؤدى هذه العوامل معاً ، إلى خلق تنظيم علنى للتيار الجهادى ، يتكون من هذه القيادات ، التى سبق لها الاشتراك فى أحداث عنف سابقة . فى حين يقتصر التنظيم السرى ، على القيادات الصغيرة سناً ، خاصة وأن القيادات الجهادية الأكبر سناً ، ومع تزايد خبرتها ، تتجه أكثر إلى القيام بدور قيادى أو تخطيطى أو فكرى ، دون أن تحاول ممارسة العمل الجهادى العنيف بنفسها . وبهذا ، ومع الاحتكاك بين التيار الجهادى والسلطة ، تتكون جماعة من القيادات الجهادية ، التى لا يلائمها القيام بأعمال العنف بنفسها ، كما أنها شخصيات

---

(١٥) رفعت سيد أحمد . دماء فى الكعبة . لندن : الصفا ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠ — ٢١ .

معروفة لدى الجهات الأمنية . ولكل هذه الأسباب ، قد تتجه القيادات الكبيرة من تنظيم الجهاد ، مع مرور الزمن ، إلى تكوين تنظيم علنى ، وتترك أعمال العنف لتنظيم سرى ، تقوده بعض القيادات الكبيرة ، ولكن أعضاءه من الشباب صغير السن . خاصة مع تلازم التنظيم السرى ، وأعمال العنف ، مع الشباب صغير السن . ذلك الشباب المتمرد والمتحمس ، الذى يقدم على أعمال العنف ، دون التردد أو التمهل . فهو يؤمن بفكرة ، فينفذها ، دون حسابات عقلية أو سياسية .

وإذا طور التنظيم الجهادى نفسه ، فى الاتجاه السابق أو غيره ، فسيدفعه ذلك إلى التركيز على الفكر بجانب العمل . فغالباً ما يتجه التيار الجهادى إلى تطوير حركته ، ليتعامل مع المجتمع ، لا من خلال العنف فقط ، بل من خلال وسائل أخرى أيضاً . ومن أهم هذه الوسائل ، خلق الفكرة الجديدة ، والدعوة لها ، عبر فئات المجتمع .

وكما يرى بعض الباحثين[16] ، فإن خلق فكرة جديدة ، يعد عنصراً هاماً لقيام الحركة ، وهو المرحلة الأولى نحو الحركة السياسية الثورية ، والتغييرات الجذرية . فالفكرة الجديدة توحد الجماهير غير المنظمة ، عبر أرجاء الدولة ، وتجعلها فى حالة استعداد للحركة . كما أن الايديولوجية تحدد المشكلة ، وتركز اللوم على فرد أو جماعة ، ثم تبرر أى فعل تجاه المخطىء .

والتيار الجهادى فى مصر ، قام بسبب انتشار بعض الأفكار ، التى مهدت له ، سواء عن طريقه أو عن طريق قوى أخرى . مثل فكرة الحل الإسلامى ، وجاهلية المجتمع ، وحاكمية الله ، وغيرها من الأفكار . ولكن التيار الجهادى ، كان يتجه سريعاً إلى الفعل ، ويهمل الفكر ، مما يجعله يركز على إحداث عمل ما قد يؤدى إلى قيام الدولة الإسلامية ، مما أبعد التيار الجهادى عن محاولة تحقيق أهدافه من خلال نشر الفكر . فهل يتغير خط التيار الجهادى فى المستقبل ، خاصة بعد هذا التاريخ الطويل من الصراع مع الدولة ؟ وهل يتغير خط التيار الجهادى من خلال القيادات الجهادية الأكبر سناً ؟

إيمان المستضعفين

تميز التيار الجهادى السياسى الدينى ، بوضع متميز تجاه المجتمع ، فهو لم يعاد المجتمع ككل ، بقدر ما عادى الحكام . أى أنه عادى الصفوة الحاكمة ، أكثر من بقية المجتمع .

---

(١٦) Zurcher, L. A., & Snow, D.A. Collective behavior: Social movement. In Social psychology, New York: Basic Book, 1981.

حيث رفض التيار الجهادى ، تكفير المسلمين عامة . وهو ما يرتبط بفكرة الثورة الشعبية ، التى تحتاج لقبول الشعب لها . كما يرتبط بفكرة الانقلاب ، لأنه يحتاج فى النهاية لانحياز الشعب له ، فرفض التنظيمات الجهادية لتكفير المسلمين عامة ، يرتبط باتجاهاتها السياسية وخططها العملية .

فالتيار الجهادى يحاول تحييد الصراعات ، التى يمكن أن تدور بينه وبين المجتمع ، ويركز الصراع على المواجهة مع السلطة الحاكمة . مما يتيح له الابتعاد نسبيا ، عن أية صراعات أخرى ، قد تعطل خططه النهائية . لهذا ، يرد الشيخ عمر عبد الرحمن [١٧] ، على الفكر التكفيرى لجماعة التكفير والهجرة وغيرها ، فى مرافعته فى قضية تنظيم الجهاد ، مبرئاً تنظيم الجهاد من تهمة تكفير المجتمع .

وكذلك كان محمد عبد السلام فرج [١٨] ، فى كتابه الفريضة الغائبة ، يركز على تكفير الحاكم ، وإعلان الحرب عليه ، دون أن يحكم بالكفر على جمهور المسلمين . ولكن إذا كان التيار الجهادى ، يتخذ بعض المواقف التى تتميز بالمرونة النسبية تجاه المجتمع ، فإنه فى بعض القضايا الأخرى ، لا يتعامل معها من منطق سياسى مرن . فكما يعرض محمد عمارة [١٩] ، نلاحظ أن فى فكر محمد عبد السلام فرج ، رفضه للدخول فى الأفكار الوطنية والمعارك الوطنية . حيث إنه يعتبر الدخول فى القضايا الوطنية ، مساهمة فى تأكيد الرصيد الوطنى للحكام . فالتيار الجهادى الإسلامى ، يبتعد عن المعارك الوطنية ، لأن هذه القضايا تساعد فى تحقيق إنجاز ، يضاف إلى رصيد النظام الحاكم . مما يدفع التيار الجهادى ــ أحيانا ــ إلى البعد عن القضايا الوطنية ، التى تشغل معظم التيارات الأخرى . وفى ذلك محاولة للانفصال عن التيارات الأخرى ، وعن مجالات العمل التى تعمل بها ، وبذلك يرفض مشاركة التيارات الأخرى ، فى اتجاهاتها وعملها . ولكن هذا الاتجاه ، يجعل التيار الجهادى يخسر كثيرا ، عندما يبتعد عن القضايا التى تقلق المجتمع ، فمثل هذه القضايا ، تعد ــ أحيانا ــ محكا بالنسبة للمجتمع ، يقيس من خلاله مدى فاعلية التيارات السياسية المختلفة ، ومدى نفعها للمجتمع ، وكلما ابتعد التيار الجهادى عن مثل هذه القضايا ، ابتعد عما يشغل المجتمع المصرى عموما ، وبالتالى يفقد إمكانية وجود أرضية مشتركة بينه وبين الاتجاهات السياسية الفاعلة فى المجتمع .

إن بعد التيار الجهادى ، عن القضايا الوطنية ، كموقف استراتيجى ، يعبر عن مجالات

---

(١٧) عمر عبد الرحمن (الشيخ) . كلمة حق . القاهرة : دار الاعتصام ، بدون تاريخ ، ص ١٠٤ .

(١٨) محمد عمارة . الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم . القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

الصراع التى يخوضها هذا التيار ، ويعبر فى الوقت نفسه ، عن أولويات مجالات الصراع ، ومن الواضح أن التيار الجهادى ، يركز على العديد من القضايا ، وبالتالى فهو ينادى بالتغيير الجذرى والشامل للمجتمع المصرى ، فى نفس الوقت ، فإن ايدلوجية التيار الجهادى تجعل من قضية الازدواجية الثقافية ، المشكلة الأولى ، والصراع الأول .

لذلك يتوجه التيار الجهادى نحو العدو القريب ، وهو كل اتجاه أو تيار ينادى بفكر علمانى ، أو فكر تغريبى . فيحصر التيار الجهادى ، صراعه مع هذه التيارات ، فى محاولة لحل ازدواجية الثقافة ، المتمثلة فى ثنائية العلمانية / الدينية ، لصالح الدينية . ونظرا للطبيعة الجذرية (الراديكالية) للتيار الجهادى ، ونظراً لتميزه بالحماس ، والمواقف الحادة القاطعة ، لذلك يحاول هذا التيار حسم قضية الأزدواجية ، من خلال الجهاد ضد المؤسسات الحامية للتيار العلمانى ، حسب تحليله . فالقضاء على القوة التى تتبنى التيار العلمانى ، يؤدى إلى فتح المجال أمام التيار الدينى .

كذلك فإن الوصول إلى السلطة ، وتغيير النظام باليد ، يعد طريقا أساسياً لإحداث ثورة من أعلى ، تطيح بالعلمانية لتسود الدينية .

ويميل التيار الجهادى ــ غالبا ــ إلى البعد عن العمل السياسى المباشر ، فهناك العديد من القضايا التى قد يتفق فيها موقف التيار الجهادى ، مع موقف تيارات أخرى ، ومع ذلك يبتعد التيار الجهادى عن مشاركة التيارات الأخرى ، فى مواقفها العملية تجاه هذه القضايا . ففى بعض القضايا يتفق موقف التيار الدينى الجهادى ، مع موقف التيارات اليسارية ، وفى قضايا أخرى يتفق موقفه مع التيارات الدينية الحركية الأخرى ، مثل جماعة الإخوان المسلمين . فهناك أرضية مشتركة بين التيار الجهادى وتيارات أخرى ، ولكنه لا يحاول التعامل مع هذه التيارات ، بالتعاون أو الحوار . وفى المقابل ، فإن التيارات الدينية والسياسية الأخرى ، ترفض التيار الجهادى ، وترفض التعاون والحوار معه ، حتى فى القضايا التى تتفق فيها معه . ويصبح السائد بين التيارات ، إهمال ما بينهم من أرضية مشتركة ، والتأكيد على ما بينهم من اختلاف حاد .

وتتأكد هذه الظاهرة أكثر ، من موقف عبود الزمر ، كما يذكره رفعت سيد أحمد[٢٠] ، حيث يؤكد عبود الزمر ، على أهمية ترك أعضاء التنظيم والمؤيدين لهم لكل الأحزاب السياسية ، وانضمامهم لتنظيم الجهاد ، فرادى وليس جماعات . فعبود الزمر يكفر كل أشكال

---

(٢٠) رفعت سيد أحمد . الإسلامبول ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ٨٤ .

الجماعات ، فهي تمثل « لوبى » ، وهو ضلال . وبهذا المعنى ، يقف التيار الجهادى ، ضد التنظيمات والتكوينات والجماعات الأخرى ، داخل المجتمع . وهى محاولة لتجاوز الواقع ، وطبيعته الاجتماعية والفكرية والبشرية . فأى مجتمع يتشكل من مجموعة متباينة من الجماعات والطبقات والفئات ، ولهذا فإن له تكوينه الخاص ، حيث تنضم الأغلبية العامة للمجتمع ، لا إلى تيار أو جماعة واحدة ، بل إلى أكثر من جماعة وفئة . وفى هذه القضية يبتعد التيار الجهادى عن قبول التعددية الطبيعية ، التى توجد فى كل مجتمع ، مما يجعله يتجاوز واقعية التكوين الاجتماعى لأى مجتمع .

وعندما يحلل التيار الجهادى موقفه من التيارات الأخرى ، يميل إلى تحديد فئة الأعداء ، حيث العدو القريب والعدو البعيد . ويركز التيار الجهادى ـــ غالبا ـــ على العدو القريب ، دون العدو البعيد ، فالمواجهة مع العدو البعيد ، تقرب هذا التيار من الدخول فى القضايا الوطنية والقومية العامة ، ولكنه يرفض الدخول فى هذه الصراعات ، والتى تقربه من التيارات السياسية الأخرى ، وتضعه معها فى خندق واحد . ويركز عمله على القضايا الاجتماعية والدينية الداخلية ، ويتغلب الاتجاه الدينى على الاتجاه السياسى ، فى هذا الموقف . فالتيار الجهادى ، يجمع ما بين المثالية الدينية ، والواقعية السياسية الانقلابية . وفى بعض القضايا والتى تخص إمكانية إحداث الانقلاب والثورة ، يركز التيار الجهادى على الجوانب الواقعية والعملية . ولكن فى القضايا الأخرى ، والأكثر عمومية ، يركز هذا التيار على المثالية الدينية . لهذا يركز التيار الجهادى على العدو القريب ، حيث يعتبر خروج المسلم عن الدين الصحيح ، هو القضية الهامة والأولى أمامه . باعتبار أن تكون الجماعة المؤمنة ، هو الطريق الذى يتيح بعد ذلك الدخول فى الصراعات والقضايا العامة . ففى البداية يركز التيار الجهادى على العدو القريب ، وهو ـــ غالبا ـــ المجتمع أو فئة منه ، وعندما يصل إلى السلطة تأتى مرحلة الاهتمام بالعدو البعيد . وبالنسبة للتيار الجهادى ، فالعدو القريب هو الحكام ، وكل من يعادى التيار الإسلامى .

وعندما يحدد التيار الجذرى العدو القريب ، والعدو البعيد ، يحدد بالتالى العدو الذى يمكن محاربته اليوم ، والعدو الذى يمكن محاربته غدا ، بعد الانتصار على العدو الأول ، فالتسلسل هنا للمعارك ، ولحدود الواقع ، وإمكانيات القوة . فتنظيم الجهاد مثلا ، لا يستطيع محاربة الغرب ، إلا إذا حارب النظام الحالى ، وانتصر عليه ، ليملك الحكم والقوة ، التى تمكنه بعد ذلك من محاربة العدو البعيد .

ومع تحديد العدو ، يلاحظ أن التيار الجهادى ، يبتعد عن القضايا التى تضعه فى خندق

واحد مع التيارات العلمانية أو اليسارية ، أو مع نظام الحكم . ويعنى ذلك أن التيار الجذرى يحدد المعركة الأساسية ، ويحدد التحالف الممكن ، والتحالف غير الممكن . والتحالف الممكن ، هو كل تحالف ، أيًا كان ، يتيح تحقيق النصر فى المعركة الأولى . والتحالف غير الممكن ، هو كل تحالف أيًا كان قد يؤدى إلى النصر فى المعركة الثانية أو غيرها ، ولكنه قد يؤدى إلى الفشل فى المعركة الأولى ، أو منع حدوثها تماماً . لذلك ، وبتحليل موقف التيار الجهادى ، نلاحظ أن المعركة الأولى ، هى حسم الازدواجية الثقافية ، لصالح الفكر الدينى . وفى نفس الوقت فإن المعركة الأولى ، هى حسم للصراع بين الحكام والصفوة الحاكمة ، وبين الشباب المتمرد ، والذى يرى أن كل فئة الحكام ، هى المسئولة عن الحالة الراهنة التى يرفضها . لذلك ، يرفض تيار الجهاد ، الدخول فى معارك مشتركة مع القوى الحاكمة ، لأن ذلك يحول بينه وبين حسم صراعه معها ، وحسم صراعه مع العلمانية التى تمثلها تلك القوى .

وهذا الوضع ليس حكراً على التيار الدينى ، ولكنه يتكرر فى النماذج الحركية الأخرى ، خاصة النماذج الجهادية السرية . فمثلاً ، نجد أن الحزب الوطنى لم يتحالف مع الوفد ، خاصة تنظيماته السرية ، فى معركته للاستقلال . وذلك لأن الحزب الوطنى ، كان يحمل قضايا لها أولوية ، تضعه فى صراع مع الوفد نفسه . وكان التحالف بين الحزبين ، يؤدى إلى إنتفاء احتمال خوض المعارك الأساسية ، خاصة بالنسبة للقضية الاجتماعية الحضارية . فلكل حركة أولوياتها ، وتلك الأولويات تحدد التحالفات الممكنة . فمن يحارب مع الحركة فى أهم معاركها ، يصبح حليفاً محتملاً ، ومن يحارب معها فى معارك ثانوية ، وضدها فى معارك أولية ، يصبح عدواً بالضرورة .

ولأن التيار الجهادى ، يفك الارتباط بينه وبين المجتمع ، فإنه يصبح مجتمعاً موازياً للمجتمع العام ، يوجه اهتمامه نحو المجتمع العام . ومن خلال هذا التصور ، يرى محمد عبد السلام فرج [٢١] ، أن مصر أصبحت فى حالة تماثل حالة « ماردين » أيام حكم التتار . حيث يصبح المجتمع المصرى ، طبقا لهذا التصور فى وضع مركب ، فهى ليست دار حرب تماما ، كما أنها ليست دار سلام تماماً ، بل حالة ثالثة ، يعامل فيها المسلم بما يستحقه ، ويعامل فيها الخارج عن الدين بما يستحق . فبرغم تركيز التيار الجهادى على العدو القريب ، إلا أنه لا يأخذ موقفا متشددا مثل التيار الخلاصى الروحى المهدوى ، ولكنه يحاول

---

(٢١) محمد عبد السلام فرج . الفريضة الغائبة . فى نعمة الله جنينة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٣٤ ـــ ٢٣٥ .

اتخاذ موقف معتدل نسبيا ، يتميز بالوعى السياسى بدرجة ما . ولكن حدود الاعتدال وحدود الوعى السياسى ، تتوقف عند العوامل الهامة التى تسمح للتيار الجهادى بالاستمرار والوصول إلى المرحلة التى تمكنه من إحداث الإنقلاب أو الثورة ، أى أن المرونة السياسية تظهر تجاه القضايا والظروف التى يمكن أن تعيق قيام الثورة نظريا وعمليا ، فتصبح المرونة وسيلة لتجاوز العقبات التى قد تحول دون تحقيق الثورة .

الأقلية القبطية والتيار الجهادى

يتميز موقف التيار الجهادى الإسلامى من الأقلية القبطية فى مصر ، باختلافه عن التيارات الخلاصية والمهدوية . فنلاحظ أن التيار السلفى المتشدد ، والأميل إلى الانعزال الدينى ، والاتجاهات الخلاصية والمهدوية يميل إلى اعتبار الأقباط عموما ضمن فئة الكفار ، وبالتالى يرفضهم رفضا تاما ، كما يرفض أغلبية المسلمين الذين يعتبرهم خارجين عن الدين الصحيح . بهذا المعنى ، قد يميل التيار الخلاصى المهدوى إلى رفض الأقلية القبطية ومحاربتها ، باعتبارها أقلية كافرة .

ولكن موقف التيار الجهادى ، يختلف عن ذلك بقدر ما . فالتيار الجهادى غالبا ما يرفض الأقباط أيضا ، ويعتبرهم ضمن فئة الكفار . ولكن أسباب رفض الأقباط ، تختلف من تيار إلى آخر . فيلاحظ أن تنظيمات الجهاد تعتبر الأقباط عدوا لهم ، وبمعنى أدق تضع المسيحيين فى فئة العدو القريب . وغالبا ما يكون العدو الأول هو الدولة وكل من يعاونها والعدو الثانى هو الأقباط ، وكلاهما عدو قريب .

إن الفرق بين التيارات الأميل للتكفير ، أو السلفية المتشددة ، وتلك التيارات الأميل إلى الجهادية السياسية ، يكمن فى منظور كل منهم للأقباط ، أو للآخر الدينى عموماً . فالتيارات المتشددة والتكفيرية تنظر للأقباط من منظور عقائدى محدد ومتشدد ، يضعهم فى فئة الكفر ، ثم تتعامل معهم فى الواقع ، وسياسياً ، بأسلوب يحول الموقف العقائدى إلى واقع مباشرة ، أيًا كان هذا الواقع الدينى ، وأيًا كان موقفه . لذلك فإن الموقف العقائدى الذى يصنف الأقباط فى فئة الكفار يترجم مباشرة إلى موقف سياسى يرى أن الأقباط كفار وأعداء يجب محاربتهم .

إن الموقف السائد لدى الجهاديين ، يختلف عن ذلك ، حيث يبقى المنظور العقائدى فى حدوده الدينية . فمن الطبيعى أن كل مؤمن ينتمى إلى دين ما ، يرى الآخر المنتمى لدين آخر باعتباره غير مؤمن ، وهو استنتاج عقائدى مباشر ، واستنتاج منطقى مباشر ، فمن يؤمن بدين ، لايؤمن بالآخر . ولكن على مستوى الواقع ، نجد التيار الجهادى ، يميل إلى تحليل الواقع ، ومن ثم تحديد موقف الأقباط منه . ويصبح التعامل السياسى والفعلى ،

مع الأقباط مبنيا على موقف الأقباط ، وعلى واقع العلاقة بين الطرفين .

وهذه النظرة السياسية ، تعنى أن تعامل التيار الجهادى مع الأقباط سوف يتغير مع تغير العلاقة بين الطرفين ، وتغير موقف الأقباط من التيار الجهادى ، وبالتالى فإن هذه الفكرة ، على الأقل نظرياً ، تفترض أن التيار الجهادى يأخذ من الأقباط مواقف متنوعة ، تبعا لرؤيته لهم ، سواء كأعداء ، أو أصدقاء أو محايدين .

وعلى هذا المستوى ، فإن الموقف السياسى ، يبنى على الواقع السياسى ، ومنه تتحدد أيضا بعض جوانب الموقف الفقهى . فعندما ينظر التيار الجهادى للأقباط ، كأعداء عندئذ سوف يقف منهم موقف العداء السياسى ، وكذلك يقف موقف العداء « فقهيا » ، إن جاز التعبير ، حيث يتميز الموقف الفقهى فى هذه الحالة بالتشدد ، أى باستدعاء أشد التشريعات تشدداً ، والتى غالبا ما تنبع أساسا من موقف مشابه .

وقد يرى البعض أن الاختلاف غير هام ، وقد تكون نتائج الاحتمالين فى لحظة أو أخرى واحدة . ولكن هذا الاختلاف ، له دلالته الاجتماعية . حيث يميز بين من يفصل بين الجوانب العقائدية المطلقة ، والجوانب الواقعية ، الاجتماعية أو السياسية ، وبين من يعطى لكل جوانب الحياة ، صورة العقائد المطلقة . فالأول ـــ فى النهاية ـــ يتفاعل مع الواقع ، والثانى يقل تأثره بتغيير الواقع .

ويرجع ذلك إلى تركيز الجماعة على الدولة كعدو وكهدف ، مما يجعل حركة الجماعة محصورة فى المواجهة الدامية والانتحارية ، من هنا كان لزاما عليها اكتشاف عدو آخر ، أو اكتشاف العدو الأصغر . حيث توجه له بعض من المواجهة الدامية ، عندما تتعطل فرصة المواجهة الدامية الأساسية مع الدولة .

ففى بعض الأحيان ، يكون العداء تجاه الأقباط ، نابعا من اندفاع التيار الجهادى نحو تحديد عدو معين ، والتركيز على مقاومة هذا العدو ، فهذه الرؤية ، التى تحصر الحركة فى عملية المواجهة مع الأعداء ، تجعل التيار الجهادى أميل إلى تحديد أكثر من فئة للأعداء ، وعندما يضع الدولة والأقباط فى فئة الأعداء ، فهو غالبا ما يتجه إلى مواجهة الأقباط فى بعض الأحيان ، خاصة وأن مواجهة الأقباط ، لا تؤدى إلى مصادمات دامية ، كما يحدث عند مواجهة الدولة .

ويلاحظ أن تنظيمات الجهاد ، منذ تنظيم الجهاد الأول ، الذى قاده مصطفى يسرى ، قد اتخذت موقفا مشابها من الأقباط ، حيث اتهم تنظيم مصطفى يسرى بالاعتداء على كنائس

الأقباط بالإسكندرية [٢٢] .

من جانب آخر ، يرى تنظيم الجهاد ، بقيادة محمد عبد السلام فرج[٢٣] ، أن المسيحيين يعترضون طريق الإسلام ، لهذا كان هجوم تنظيم الجهاد ، على محلات الذهب . وقد اتهم البابا شنودة بأنه عدو للإسلام . كما يرى تنظيم الجهاد ، أن المسيحيين يمثلون امتداداً للمؤامرة الصليبية على الإسلام .

ولكن فى هذه التفسيرات والمواقف التى يتخذها تنظيم الجهاد من الأقباط ، فإنه يرفضهم بسبب اعتبارهم أعداء سياسيين للحركة الإسلامية ، وادراكهم بوصفهم متآمرين على الإسلام ، وبالتالى يصبح المسيحيون فئة تعادى وتقاوم التنظيم الجهادى . فتنظيم الجهاد يرى أنه يواجه الدولة وأيضا يواجه الأقباط ، ويضع الدولة والأقباط فى نفس الموقف والموقع . ويرى تنظيم الجهاد أيضا ، وجود مؤامرات شيوعية وصليبية ويهودية ، ضد الحركة الإسلامية عامة ، وضد الحركة الإسلامية فى مصر . ويضيف إلى ذلك أن الأقباط هم أعوان الحركة الصليبية العالمية ، وبالتالى فهم يمثلون هذه الحركة فى مصر ، ويحاولون تنفيذ خطتها للقضاء على الإسلام ، والقضاء على الحركات الجهادية الإسلامية

وتتكون دائرة الرفض للأعداء ، من عناصر متنوعة ، منها المؤامرات العالمية ، ومنها الدولة ، ومنها الأقباط . ويحاول تنظيم الجهاد وضع هذه الفئات الثلاث معا . فالدولة تواجه التنظيم الجهادى لأنه يريد قلب نظام الحكم . والأقباط فى نظر التنظيم الجهادى ، يساندون الدولة ، أو أن الدولة تساند الأقباط . بهذا يحدث الترابط بين الدولة والأقباط ، فى فكر تيار الجهاد .

ومن جانب آخر ، يمثل الأقباط ، فى نظر تيار الجهاد ، الحركة الصليبية العالمية ، مما يجعلهم جزءاً من المؤامرات العالمية . وهكذا ، ترتبط الدولة أيضا بالمؤامرات العالمية ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة . فترتبط الدولة والأقباط والمؤامرات العالمية معا ، ليمثلوا مثلث العداء للحركة الإسلامية ، فى نظر رموزها الجهادية . وبالتالى يمثل هذا المثلث ، تجمعا لأعداء الحركة الإسلامية فى مصر .

وكان تنظيم الجهاد ، من أكثر التنظيمات ، التى أثارت الكثير من الشكوك حول الأقباط والكنيسة فى مصر . وكان لهم الكثير من الآراء التى انتشرت وسادت بين بعض فئات المجتمع ، حيث يرون أن الأقباط يتآمرون على الحركة الإسلامية ، ويحاولون إنشاء دولة

---

(٢٢) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ ، ص ١٨١ .

(٢٣) نعمة الله جنينة . تنظيم الجهاد مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ٩٥ ، ٩٩ .

قبطية ، ويهاجمون المسلمين ، ويحاولون زيادة نسل الأقباط ليصبحوا أكثر عددا ، وغيرها من الآراء التى سادت فى بعض الفترات [٢٤] .

وفى بعض الأحيان ، يستخدم التيار الجهادى بعض الآراء أو الاشاعات ، لينشر فكره عن الأقباط . فبعض الاشاعات التى تظهر فى فترة أو أخرى ، تمهد المجال لتزايد حدة الانفصال بين المسلمين والأقباط فى مصر . ولكن من جانب آخر ، يلاحظ أن التيار الجهادى عندما يردد بعض هذه الأفكار ، لا يرددها بوصفها شائعات ، ولكن يرددها لأنه مقتنع تماما بها .

ولكن الكثير مما يقال يصعب إثباته فعليا ، والتيار الجهادى عندما ينادى بهذه الأفكار ، يقدمها من خلال اقتناعه بها دون أن يكون قادرا على إثباتها ، أو إثبات بعضها . فكثيرا ما يقدم التيار الجهادى على إثارة بعض القضايا ، التى تحتاج ــ فعلا ــ إلى إثبات ، أو ربما تحتاج لدراسة سبب تكون هذه الآراء والتصورات . ففى بعض الأحيان ، تنتشر قصص معينة حول الأقباط ، يصعب إثباتها أو نفيها . مما يعنى أن تصور التيار الجهادى عن الأقباط ، ليس صورة مطابقة للواقع ، بل يقوم على الافتراض والاستنتاج ، أكثر مما يقوم على الدليل العيانى . فالتيار الجهادى ــ ونظراً لظروف كثيرة ــ متحيز نحو تصور معين للأقباط ، يصعب تغييره برغم صعوبة إثباته واقعيا .

والحقيقة ان تصور تنظيم الجهاد ، والتيار الجهادى عموماً ، يقوم على عدد من العناصر ، منها الواقع ، أى كل حدث يؤكد وجود اتجاه قبطى معاد للتيار الجهادى . ومنها أيضا الحذر الشديد ، والتوجس ، والشك ، وهى عناصر تنبع من طبيعة التنظيمات السرية عموماً ، والتى تواجه مخاطر كثيرة ، لأنها تعمل ضد النظام . وأيضا تنتج هذه العناصر ، من الغموض الذى يحيط بالكنيسة والأقباط ، بالنسبة للتيار الجهادى ، وأيضا بالنسبة للمجتمع العام أحياناً . فغالبا مالا تظهر صورة الكنيسة والأقباط ، وغالبا ما لا تظهر الموقف الفكرى والسياسى لهما . بمعنى آخر ، تميل الأقلية إلى الانغلاق على ذاتها ، وعدم كشف ذاتها للآخرين ، وهو ميل تعززه الرغبة فى تحقيق الأمان والسلام . ولكن هذا الانغلاق من جانب الأقباط ، يزيد شكوك الآخرين ، خاصة التيار الجهادى .

ومن خلال هذا الموقف الذى يسوده الغموض ، ولأن الأحداث الحقيقية المعروفة أو التصريحات المنشورة ، إذا وجدت واقعياً ، فإنها تشير إلى رفض الأقباط للتيار الجهادى ، ولأن الغموض يسيطر على المساحة الأكبر من هذه القضية ، لذلك فإن موقف الغموض ،

---

(٢٤) فرج فودة . الإرهاب ، مرجع سبق ذكره .

مع الحذر ، يؤدى إلى تعميم تيار الجهاد ، لموقف الرفض القبطى ، ويؤدى إلى خلق مناخ يسمح بأية إشاعات تؤكد ذلك .

ولعل وراء ذلك الكثير من الدوافع ، فالتيار الجهادى يتميز بحساسية خاصة تجاه الأعداء . وأكثر من هذا فهو يتميز بحساسية خاصة ، تجاه البحث عن الأعداء . فهو لا يواجه العدو الذى يقف أمامه مباشرة فقط ، ولكنه يبحث عن أى عدو قد يكون كامنا فى أى موقع من المجتمع ، وبهذه الحساسية الشديدة ، يحاول التيار الجهادى ، تحديد كل الأعداء الذين يتوقع منهم معاداة الحركة الإسلامية .

وغالبا ما يتجه التيار الجهادى إلى اعتبار الأقباط ضمن فئة الأعداء ، لأنه لا يتوقع منهم مساندة الحركة الإسلامية ، ومن خلال موقف استنتاجى بسيط ، يفترض التيار الجهادى عداء الأقباط له .

والحقيقة أن الغموض المحيط بالأقباط ، والذى لا يوجد ما يبرره فى أغلب الأحيان ، ينبع من إحساس بأن إخفاء الذات ، يجنب التفاعل لا فقط الصراع ، أى أنه نوع من الحماية . ولكن هذا الغموض ، يأتى بآثار عكسية بالنسبة لموقف التيار الجهادى خاصة من الأقباط ، فالتيار الجهادى يرى أن الأقباط رفضوا ما ينادى به ، وفى نفس الوقت فإن عملهم الدينى والكنسى ، وكل ما هو خاص بهم ، يدور فى نطاق من الغموض الذى يعنى السرية ، إذن فإن كل ما يفعله الأقباط هو مؤامرة ضد التيار الجهادى ، أى أن توقع وجود رفض كامن من جانب الأقباط ، مع الغموض ، مع ازدياد المسافة بين الذات والآخر ، كل هذا يؤدى إلى افتراض وجود مؤامرات .

بذلك يتحول الرفض إلى عداء ، برغم الاختلاف بينهما . فمن يرفض فكر تيار الجهاد دون أن يعاديه ، قد يكون عدوا محتملا فى المستقبل ، لكنه فى النهاية ليس عدواً ، لأن وجوده ، وسلوكه ، لا يعيق طريق التيار الجهادى ، لذلك يصبح الموقف منه ، لا يستدعى المواجهة أو العنف . ولكن العدو ، فى النهاية ، هو من يدخل المعركة ، وفى المعركة تتحكم قوانينها . ولكن يبدو أن الغموض من جانب الأقباط مع الحذر والتوجس الشديد من جانب التنظيمات الجهادية ، جعل أى احتمال للرفض ، هو عداء فعلى حادث .

من جانب آخر ، فإن وضع الأقباط فى فئة الأعداء ، ينتج عن محاولة التيار الجهادى ، عن قصد أو غير قصد ، لتحديد عدو يمكن مواجهته مباشرة ، ودون خسائر كبيرة . ففى بعض الأحيان ، يكون الأقباط كبش فداء فى الصراع الدامى بين التيار الجهادى والدولة . وعندما تُقدم أجهزة الأمن على حماية الأقباط ، أو حماية الكنائس ، يزداد التيار الجهادى

اقتناعا بأن الأقباط ضمن فئة الأعداء . فلأن الدولة وأجهزة الأمن التى تقف فى وجه التيار الجهادى ، تحمى الأقباط ، بالتالى يصبح الأقباط فى نظر هذا التيار ، تابعين لأجهزة الأمن ، وتابعين للدولة ، مما يؤدى إلى الافتراض بأن موقف الأقباط عامة وموقف الكنيسة خاصة ، يتجه إلى محاربة التيار الجهادى .

وبما أن هناك تحالفا مفترضا بين أجهزة الأمن والكنيسة والأقباط ، لهذا يمكن أن يثأر التيار الجهادى من أجهزة الأمن من خلال الاعتداء على الأقباط أو الكنيسة . أى أنه يثأر من الطرف القوى فى التحالف ، من خلال ضرب الطرف الأضعف فى التحالف .

والواقع أن هذه التصورات ، تحتاج للدراسة المتأنية ، خاصة لعلاقتها مع الواقع . حيث لا يفترض سياسيا وجود تحالف بهذا المعنى بين الأقباط والكنيسة ، والدولة وأجهزة الأمن . فالكنيسة والأقباط ، يمثلون تكوينا اجتماعيا داخل المجتمع ، أكثر مما يمثلون قوة سياسية تشارك فى صنع القرار ، ولعل رؤية التيار الجهادى للأقباط ، تعطيهم دوراً أكبر مما يحدث فى الواقع ، فالتيار الجهادى يتصور الأقباط والكنيسة ، كقوة مؤثرة لها القدرة على مقاومة التيار الجهادى الإسلامى ، ولها القدرة على تغيير الأوضاع والقرارات السياسية ضد الحركة الإسلامية . وهذا التصور يتأكد أكثر عندما يرى التيار الجهادى ، أن الأقباط متحالفون مع المؤامرة الصليبية العالمية ، وبالتالى يفترض أن وراء الأقباط لا أجهزة الأمن فقط بل أيضاً تقف قوى المؤامرة الصليبية العالمية ، ومن هنا يتصور التيار الجهادى أن الأقباط قوة مؤثرة ، وأنهم بالفعل قوة ضد الحركة الإسلامية ، تعطل تحقيق هذه الحركة لأهدافها .

ومن خلال هذا التصور ، تصبح المواجهة مع الكنيسة والأقباط مبررة ، لأنها مواجهة مع قوة تعمل ضد التيار الإسلامى ، وتتحالف مع أعداء التيار الإسلامى . ولكن ملامح الواقع ، تؤكد بُعد هذا التصور ، عما يحدث بالفعل ، حيث يظهر بوضوح ، مدى بُعد التصورات السائدة عن حقيقة وضع الأقباط فى مصر .

فمن أبسط النتائج التى يمكن الوصول إليها ، إذا حاولنا اكتشاف الواقع الفعلى ، أن الأقباط والكنيسة ، كجزء مؤثر فى المجتمع ، ليست لهم الفاعلية التى تمكنهم من تحديد توجه المجتمع عامة أو الدولة خاصة .

والمشكلة فى التصور الذى يطرحه التيار الجهادى ، تكمن أساسا فى خيوط المؤامرة التى تربط بين المؤامرة الصليبية العالمية والأقباط والكنيسة والدولة ، فهذه الخيوط مفترضة أكثر منها مثبتة ، فغالبا ما يميل التيار الجهادى إلى تفسير الواقع بوجود مؤامرة ، مما يدفعه إلى افتراض وجود علاقات قوية وفعالة ، وتخطيط منظم ، بين كل من يفترض فيهم العداء له .

من جانب آخر ، يلاحظ أن التصور المطروح من قبل التيار الجهادى ، يميل إلى التعميم ، أكثر من التخصيص . مما يؤدى فى النهاية إلى تجاهل التنوع والاختلاف داخل كل مجموعة . فالتيار الجهادى ، يرى فى الأقباط والكنيسة ، كياناً واحداً له موقف واحد ، كما أنه يرى فى القوة الغربية المسيحية كياناً واحداً له موقف واحد ، فهى القوة الصليبية . بهذا المعنى ، فإن كل ما هو غربى مسيحى ، يعد جزءا من المؤامرة الصليبية ، وأحيانا يصبح كل ما هو غربى جزءا من المؤامرة الصليبية ، ضد الحركة الإسلامية فى مصر .

ولكن عندما نقترب أيضا من التيارات الفاعلة فى المجتمعات الغربية ، نجد تيارات مسيحية تعمل ضد الإسلام ، وتيارات أخرى لا تعادى الإسلام . وهناك تيارات غربية غير مسيحية تقف ضد الإسلام ، كما أنها تقف ضد المسيحية ، كما أن هناك تيارات غربية غير مسيحية لا تقف ضد الإسلام . ولكن التيار الجهادى ، تغلب عليه النظرة التعميمية ، والتى ترى الكل وكأنهم واحد . وهو ما يتفق مع رؤية التيار الجهادى للمجتمع المصرى عامة ، حيث يجمع بين التيارات المختلفة والمتباينة فى فئة واحدة . فيحدد فئة الأعداء ، وفيها كل من يرى أنه ضد الحركة الإسلامية ، برغم التباين والاختلاف بين من يعتبرهم أعداء .

فالتيار الجهادى ــ إذن ــ يرفض الأقباط ويعتبرهم أعداء للحركة الإسلامية ، أى أن رفض الأقباط من قبل الجهاديين ، يقوم على موقف سياسى . أما الجماعات السلفية والخلاصية والمهدوية ، فترفض الأقباط ، باعتبار أنهم كفار ، حيث تميل هذه الجماعات إلى الموقف الدينى لا السياسى . وهناك اختلاف كبير بين الموقف السياسى والموقف الدينى . فعندما يرى التيار الإسلامى ، أن الأقباط أعداء لأنهم كفار ، يصبح الصدام والرفض حالة دائمة لا تتغير ، ولا تختلف من قبطى لآخر ، ولا تختلف باختلاف مواقف الكنيسة والأقباط . ولكن عندما ينظر التيار الجهادى للأقباط ، نظرة سياسية ويرى أنهم من فئة الأعداء ، نظراً لتعاونهم مع أعداء الحركة الإسلامية ، ولمقاومتهم لهذه الحركة ، هنا يغلب الموقف السياسى على الموقف الدينى . فإذا كان الأقباط أو بعضهم لا يقاومون الحركة الإسلامية ، ففى هذه الحالة سيكون هؤلاء خارج فئة الأعداء . فهناك محك سياسى ، يحدد موقف التيار الجهادى من الأقباط ، من خلال تحديد الموقف العملى للأقباط تجاه التيار الإسلامى .

وهذه الرؤية نجدها لدى التيارات الجهادية المختلفة ، حيث يتضح ميل هذه الحركات إلى اكتشاف الأعداء ربما بقدر من الحساسية الزائدة . فمثلا حركة الإخوان فى السعودية ، والتى كان يقودها جهيمان العتيبى ، حتى حادث الهجوم على الحرم المكى فى عام ١٩٧٩ [٢٥] .

---

(٢٥) رفعت سيد أحمد . رسائل جهيمان العتيبى : قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكة . القاهرة : مدبولى ، ١٩٨٨ ، ص ٢١ .

هذه الحركة تأخذ موقفا ضد التعامل مع النصارى ، كما تأخذ موقفا ضد استخدام النصارى كخبراء وأساتذة . بجانب معاداتها للأسرة الحاكمة ومطالبتها بقطع كل الروابط التى تربط الدول الإسلامية بالحكومات النصرانية . وحركة الإخوان منذ قيامها ، كما يرى رفعت سيد أحمد [٢٦] ، كانت تأخذ موقفاً معاديا من الإحتلال الانجليزى . وفى المرحلة المعاصرة ، اتخذت حركة الإخوان موقفا ينادى ويطالب بتصفية مظاهر التغريب الثقافى والقيمى ، وإخراج كافة الخبراء الأجانب ، ووقف تصدير البترول إلى الولايات المتحدة .

نلاحظ هنا الاختلاف بين جماعة الإخوان ، رغم طبيعتها الجهادية ، وبين تنظيم الجهاد المصرى . وهناك العديد من الاختلافات بين الحركتين ، ولكن الذى يهمنا ذلك الاختلاف فى الموقف من الأعداء . فداخل المملكة العربية السعودية ، لاتوجد أقلية مسيحية ، حيث الأغلبية الإسلامية المطلقة ، وبالتالى فإن تحديد فئة الأعداء فى السعودية يختلف عن تحديدها فى مجتمع متعدد دينيا مثل مصر . ففى السعودية تركزت فئة الأعداء على النظام الحاكم ومن يسانده ، ويتجه العتيبى إلى تحديد فئات أخرى للأعداء ، ويتجه إلى العدو البعيد ، ولا يقصر حركته على العدو القريب فقط .

ويهمنا من ذلك ، أن ذلك يشير إلى أن تضييق فئة العدو القريب يدفع الحركة إلى البحث عن فئات أخرى من الأعداء والتركيز عليها . ونجد هنا ، اتجاه العتيبى وتركيزه على المسيحيين الأجانب وعلى الدول الغربية ، باعتبارهم الدائرة الثانية من الأعداء ، بعد النظام الحاكم .

يتضح من ذلك أن الموقف السياسى ، فى تحديد الأعداء ، يمثل ملمحاً هاماً من ملامح الحركة الجهادية الإسلامية . وفى الموقف السياسى ، يغلب منطق المؤامرة ، أو التفسير من خلال تصور المؤامرة . فاتجاه هذا التيار يتميز بالنزعة السياسية ، فيغلب على تفسيراته ومواقفه اللغة السياسية . كما يتجه التيار الجهادى ، إلى تفسير المؤامرة ، وبالتالى يربط بين الأعداء ، ويتصور بينهم علاقة مباشرة . بجانب ذلك يميل التيار الجهادى إلى التعميم ، والذى يلغى الخصوصية والتنوع والاختلاف بين التيارات التى يعتبرها من الأعداء . كذلك فإن التيار الجهادى يتميز بالميل إلى توسيع دائرة الأعداء ، بقدر قد لا يلائم الواقع ، مما يدل على حساسية هذا التيار الشديدة ، والتى تجعله يضخم نسبيا فى المواقف التى يعتبرها مضادة له . وفى هذه التصورات وغيرها ، يحدد التيار الجهادى فئات الأعداء ، ولكنه يتعامل معها بوصفها فئة واحدة . حيث لا يتصور وجود اختلاف بين عدو وآخر ، أو أنه لا يهتم بمثل

---

(٢٦) رفعت سيد أحمد . دماء فى الكعبة ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ ، ص ١٩ .

أن المحصلة النهائية واحدة . وهذا التصور يدفع التيار الجهادى إلى الاعتقاد بوجود تحالف وتعاون ومؤامرة بين الأعداء ، فى حين أن الواقع قد لا يؤكد مثل هذه التصورات .

ففكرة المؤامرة لدى التيار الجهادى تقوم على تحديد العدو ، والتأكيد على أن كل عداء له نفس المعنى والنتيجة ، وأن كل من يتشابه مع غيره فى عدائه للتيار الإسلامى سوف يتحالف معه بالضرورة .

وهذا ما يجعل التيار الجهادى يوحد بين الدولة والكنيسة والأقباط ، ويتجاوز بذلك الصدام ، وربما الصراع الذى يحدث أحيانا بين الطرفين . وإذا كان ذلك الصدام قليلا نسبيا ، فإن ذلك بسبب ميل الأقباط إلى المسالمة أو ميلهم إلى السلبية ، حيث تميل الأقلية عموما إلى الابتعاد عن العمل ضد نظام الحكم . فالعلاقة بين الدولة والكنيسة ، تتأرجح بين التعاون والصدام ، وهناك لحظات للتعاون ولحظات للصدام . كما أن هناك ، غالبا ، داخل الأقباط والكنيسة ، قوة تميل إلى التعاون مع الدولة ، وقوة أخرى تميل أكثر إلى معارضة الدولة ، مثلهم فى ذلك مثل بقية المجتمع . ففئة الأقباط ليست فئة متجانسة ، والكنيسة مختلفة ومتباينة ، سواء عبر الكنائس أو عبر القيادات أو عبر الزمن .

والتيار الجهادى يتجاوز هذا التباين داخل الكنيسة والأقباط ، كما أنه يتجاوز التباين داخل الصفوة الحاكمة ، وداخل الأحزاب والمؤسسات السياسية والاجتماعية . وهو بذلك يضع محكات قاسية تفصل بين الأبيض والأسود ، فتفصل بين من معه ومن عليه ، ولا يترك مساحة كافية لمنطقة الوسط ، أى لاحتمال وجود من لا يعاديه تماما ، ولا يسانده تماما . بمعنى آخر ، لا يترك التيار الجهادى مساحة كافية لمن يؤيده مع تحفظات معينة ، ومن يرفضه برغم اتفاقه معه فى العديد من القضايا .

بجانب ذلك فإن التيار الجهادى يتجاوز أحيانا طبيعة العلاقة بين فئات الأعداء . فتصور أكثر من تيار داخل فئة واحدة ، يؤدى إلى تجاهل الخلاف والصراع بين هذه التيارات . مما يدفع التيار الجهادى أحيانا إلى التقليل من أهمية الصراع بين من يعتبرهم من الأعداء ، فيقلل من شأن الصراع — مثلا — بين الدولة والأقباط ، أو يقلل من شأن أية مواجهة بين الأمن والأقباط ، وكأنها مجرد تمثيلية ، وذلك حتى يحتفظ بتصوره الذى يؤكد على تحالف الأمن والأقباط ضده .

كذلك فإن التيار الجهادى ، يوسع من مفهوم العداء ، ليشمل من يعادى الحركة الإسلامية ، ومن يقف منها موقفا سلبيا ، وربما أيضاً من يقف منها موقفا محايدا . وهو ما يؤكد الحساسية الشديدة لدى هذا التيار تجاه «الآخر» عموما ، وهو ما يجعل افتراض عداء

الآخر ، أقرب من افتراض عدم عدائه .

ومما يزيد من حدة الصراع بين التيار الجهادى والآخر ، عدم اقبال التيار الجهادى على التفاعل والحوار مع التيارات الأخرى فى المجتمع ، كذلك عدم اقبال هذه التيارات على التفاعل والحوار مع التيار الجهادى . وعندما يسود بين التيارات الميل إلى البعد ، وعدم التفاعل ، وتقل قدرة كل طرف على معرفة الآخر ، معرفة مباشرة ، أو معرفة علمية موضوعية ، فى هذه الحالة يميل الجميع إلى المبالغة فى تصور الآخر ، ويميل الجميع إلى تفسير الآخر كعدو ، دون الاهتمام بمعرفته فى حد ذاته . هكذا يصبح السائد بين أطراف الصراع ، التعامل مع الآخر كعدو ، مما يحصر مساحة اللقاء والتفاعل فى عملية الصراع السياسى . حيث يصبح هدف كل طرف نفى أهمية الطرف الآخر ، والغاء دوره . فيحاول كل تيار سياسى السيطرة على المجتمع ، كتيار وحيد فيه . بهذا تصبح التعددية ظاهرة مرفوضة ، يحاول الكل التخلص منها .

فبعض الأقباط ـــ مثلا ـــ يتصورون أن تنظيم الجهاد ليس له هدف إلا الحكم ، وأن وصوله إلى الحكم يعنى القضاء والابادة الكاملة لكل الأقباط . وبرغم بساطة هذا التصور ، أو بسبب هذه البساطة ، فهو يلقى قبولا واقتناعا من عدد من الأقباط ، مما يؤكد سيادة فكرة الصراع بين « الذات » و« الآخر » ، تلك الفكرة التى تجعل وجود أحدهما مشروطا بعدم وجود الآخر ، ويصبح رفض الآخر ، ليس مقصورا على رفضى للآخر ، بل يمتد إلى استحالة وجودى مع الآخر ، وكأن فى ذلك حتمية طبيعية . بهذا يتجاهل معظم الأطراف ، الفرق بين الاختلاف والصراع ، وبين النفى والإبادة ، فالخلاف بين التيارات ، والصراع الحاد بينها ، لا يعنى استحالة وجودها فى مجتمع واحد ، والأهم أنه لا يعنى أن هناك طرفا قادرا على إبادة الآخر ، أو أن الصراع سوف ينتهى بابادة طرف للآخر . فالصراع حتمى فى كل مكان وزمان ، والنصر نسبى فى النهاية ، وعندما ينتهى صراع ، يبدأ آخر ، وانتصار فريق فى صراع يحدث بطرق كثيرة ، ليس من بينها القضاء التام والنهائى والجسدى للخصوم ، فالصراع برغم حدته ، إلا أنه يتبع منطق الواقع وقانونه لا منطق المثاليات المفترضة .

فإذا كانت بعض فصائل الحركة الإسلامية ترى فى الأقباط والكنيسة عدوا لهم ، فإن بعض التيارات القبطية ترى فى تنظيم الجهاد عدوا لهم . وتنظيم الجهاد يرى أن الأقباط عدو لأنهم يتآمرون عليه . والأقباط يرون أن تنظيم الجهاد ، وغيره من التنظيمات الإسلامية المسلحة ، عدو لهم لأنه يريد إبادتهم . وهى صورة بسيطة ومبسطة ، وواضحة ومحددة ، ومن ذلك قوتها وقدرتها على الانتشار . وأيا كانت الأدلة التى يستند لها كل طرف ، فإن الواقع يبتعد بقدر هام عن تلك التصورات .

لحظات الغضب ... وماذا بعد ؟

يلاحظ أن التيار الجهادى ، يتخذ بعض المواقف التى تشير إلى قدر من المرونة ، ولكن هذه المواقف لا تشمل الجوانب المختلفة للحركة ، بل تتوقف عند حدود معينة . فمثلا يرى دكمجيان[٢٧] ، أن تنظيم الجهاد ومنظمة التحرير الإسلامى ، اتفقا مع سيد قطب ، على أن قيام نسخة من المجتمع الإسلامى الأول ، غير ممكن عمليا ، بسبب متطلبات الحياة الحديثة ، وفى هذا اعتراف ضمنى بوجود ملامح مميزة لكل فترة زمنية ، وأن الحركة الإسلامية ، وقيام النظام الإسلامى ، لا يتعارض مع هذه الملامح الخاصة بكل فترة زمنية ، وبالتالى فإن النظام الإسلامى ، قد يأخذ أشكالا مختلفة من حيث وسائله ، وتفصيلاته من زمن لآخر . وهذا الاتجاه يساعد على تقبل الحركة الإسلامية ، للمزيد من الجوانب الحديثة والمعاصرة للحياة ، من حيث الوسائل والأساليب والمنظمات والمؤسسات ، ومن خلال تبنى هذه الأشكال ، تستطيع الحركة الإسلامية ، تنمية دورها بصورة تقترب بقدر ما من العصر المحيط بها .

ولكن هذا الاتجاه لم يصل بعد إلى صورة محددة وواضحة لدى فصائل الحركة الإسلامية ، ويمكن اعتبار ذلك اتجاها موجودا ، دون أن يكون اتجاها قويا مطبقا بالفعل . فمثلا ، وكما يرى عادل حمودة[٢٨] ، فإن صالح سرية يتردد بين إمكانية تحقيق الدولة الإسلامية ، عن طريق الديمقراطية والأحزاب ، وبين رفضه الاشتراك فى أى حزب عقائدى . فهناك بدائل أمام الحركة الإسلامية ، أحدها البديل الجذرى المتشدد ، والبديل الآخر يميل إلى ملاءمة الواقع المعاصر .

لهذا ــ مثلا ــ جاء البيان السياسى لصالح سرية[٢٩] ، والذى كان سيلقى من الإذاعة فى حالة نجاح عملية الفنية العسكرية ، جاء بيانا متميزا بالعمومية ، لا يحدد الهوية الإسلامية للحركة ، ويحدد بعض المفاهيم السياسية العامة ، ويستخدم تعبيرات شائعة فى الخطاب السياسى العام ، مثل تعبيرات الوحدة والحرية والعدل ورفع مستوى المعيشة ، وهكذا كان صالح سرية ، فى بعض جوانبه الحركية ، يميل إلى الواقعية السياسية ، والتى تكسبه قدرا أكبر من المرونة .

من جانب آخر ، نجد نموذجاً للمرونة السياسية ، فيما أفتى به الشيخ عمر عبد

---

(٢٧) دكمجيان . الأصولية فى العالم العربى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٩ ، ص ٨٣١ .
(٢٨) عادل حمودة . الهجرة إلى العنف ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٧ ، ص ٥٠ .
(٢٩) رفعت سيد أحمد . الاسلامبول ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ٧١ .

الرحمن[٣٠] . حيث أفتى بجواز جمع المال لانشاء مسجد ، ثم إنفاق المال على تنظيم الجهاد . فغالبا ما تتجه الحركات الدينية إلى قدر متشدد من المثالية ، ولكن فى فتوى الشيخ عمر عبد الرحمن ، قدر من العملية الواقعية السياسية وبالتالى فإن مثل هذه الأنماط السلوكية تقرب الجماعة من الواقعية السياسية التى تساعد على تحقيق أهداف الحركة .

ففى بعض الأحيان تتعارض المثالية الدينية الطوباوية ، مع رغبة الحركة فى تحقيق أهداف عملية وواقعية . وبمعنى أدق ، فإن الأفكار والشعارات الدينية العامة والمجردة ، قد لا تصلح فى صورتها العامة المجردة ، للتحول المباشر البسيط إلى واقع عملى سياسى . فقد تحتاج هذه الأفكار إلى عقل يفكر ، ويقدم الفكرة الدينية فى صورة عملية واقعية ، تقترب من الواقع ، وتلتحم به .

وهذا الجانب يظهر واضحا فى مفهوم التيار الجهادى عن الحرب والعدو والقتال ، وغيرها من الجوانب . حيث نجده ينظر لمرحلة الجهاد والقتال باعتبارها مرحلة تبرر فيها الغاية الوسيلة ، حيث يجوز استخدام الوسائل العصرية ، كما تجوز المناورة ، ويجوز الكذب مع العدو ، ويجوز التظاهر بإعلان التحالف غير الحقيقى مع العدو ، وغيرها من الأساليب الاستراتيجية والتكتيكية .

بهذه الصورة ، يحاول التنظيم الجهادى ، الدخول فى المعركة مع المجتمع والنظام ، من خلال أساليب عصرية حديثة ، سواء فى الوسائل التى يستخدمها ، أو فى التخطيط والتكتيك الذى يستخدمه لتحقيق أهدافه (مثل جمع تبرعات لمسجد وانفاقها على التنظيم) . ولعل هذه العقلية السياسية التخطيطية ، تظهر بوضوح فى شخصية عبود الزمر ، أكثر مما تظهر فى شخصية مثل/ شخصية خالد الإسلامبولى . فغالبا ما تميل شخصية خالد الإسلامبولى برغم تاريخها القصير فى الحركة الدينية الجهادية ، إلى الشخصية المثالية الحماسية . حيث يندفع خالد بسرعة وراء فكرة الاغتيال ، مادام مقتنعا بها ، وما دام يجد لها سندا دينيا . فخالد الإسلامبولى لم يفكر فى أى شيء ، إلا شرعية العمل ، وعندما تأكد من شرعيته أقدم على اغتيال السادات ، دون التخطيط لعمل شامل ، أو دون التفكير فى الجوانب الأخرى التالية لهذا العمل . فى حين أن شخصية عبود الزمر ، تختلف عن شخصية خالد الإسلامبولى ، فعبود أكثر قربا من الشخصية السياسية التخطيطية العسكرية ، حيث يجمع بين سمات الرجل

---

(٣٠) عمر عبد الرحمن (الشيخ) . كلمة حق ، مرجع سبق ذكره ، بدون تاريخ ، ص ٨٣ .

السياسى والرجل العسكرى المحنك . فهو يحاول تحديد الأهداف المرحلية والنهائية ، ثم يضع الخطة القادرة على تنفيذ هذه الأهداف .

ومن خلال الفرق بين الاتجاهات والشخصيات ، كان خالد الإسلامبولى ورفاقه ، أقرب إلى الاعتراف باشتراكهم فى عملية قتل السادات ، من عبد السلام فرج ، على سبيل المثال . فقد كان عبد السلام فرج ، بشخصيته ، أقرب إلى الحذر والحيطة ، حفاظا على التنظيم . أما خالد الإسلامبولى ورفاقه ، فكانوا أقرب إلى الاعتراف بعملية الاغتيال ، وهو الاعتراف الذى يدل على المثالية الدينية ، بل يدل أيضا على الحماس القوى ، وهو ما دفع مجموعة الاغتيال إلى الفخر بما حققوه ، لأنهم رأوا فى هذا العمل تأكيدا على إيمانهم ، وتنفيذا لحاكمية الله .

ولهذا وكما يرى رفعت سيد أحمد [31] ، أقدم الإسلامبولى على التخطيط والتنفيذ لعملية قتل السادات ، لردعه وردع من يأتى بعده ، ولم يفكر فى أية أحداث أخرى ، يمكن أن تتبع هذا العمل . فى حين اختلف موقف عبود الزمر ، ومحمد عبد السلام فرج ، وخاصة الأول ، حيث يظهر موقف عبد السلام فرج ، وسطا بين خالد وعبود ، وبين المثالية والتخطيط السياسى المحنك .

وبرغم هذه المرونة السياسية ، التى تظهر فى بعض الفصائل الجهادية ، إلا أن التفسير الذى تنتهجه هذه الفصائل ، تجاه الأحداث التى تدور فى المجتمع ، وتجاه موقفها من المجتمع ، يغلب عليه الطابع الدينى أكثر من الطابع السياسى . فمثلا نجد أن عطا طايل ، كما يروى عادل حمودة[32] ، هو الوحيد الذى قال إن من أسباب قتل السادات ، ما حدث لطائرة أحمد بدوى وقادة الجيش ، كما قال إنه كان ينوى قتل النبوى إسماعيل . فيقدم عطا طايل ، رؤية لها بعد سياسى ، أيا كان مضمون هذا البعد . حيث يضع تفسيرا سياسيا لعملية اغتيال السادات ، بجانب التفسير الدينى . وأيضا فإنه يذكر نيته لقتل النبوى إسماعيل ، وهو ما يشير إلى قدر من التفكير السياسى ، حيث إن النظام السياسى لا يتوقف عند شخص بل عند صفوة حاكمة ، وأنظمة ومؤسسات متعددة .

والواقع أن غياب التفسير السياسى ، والاقتصار على التفسير الدينى ، فى تحديد موقف الحركة من المجتمع ، يعد من أهم الملامح المميزة للتيار الجهادى ، عن التيارات السياسية

---

(٣١) رفعت سيد أحمد . الإسلامبولى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ١٤١ .

(٣٢) عادل حمودة . اغتيال رئيس ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٥ ، ص ١١٩ .

الأخرى . وأكثر من هذا يضع التيار الجهادى تفسيرا دينيا لقضية سياسية ، وقد يكون التفسير الدينى بديلاً عن التفسير السياسى ، أى يلغى التيار الجهادى التفسير السياسى ، ويضع بدلا منه تفسيراً دينيا ، قد لا يكون مترابطا بوضوح مع الموضوع أو القضية نفسها . ونفترض أنه فى بعض الموضوعات ، يحاول أعضاء التيار الجهادى ، تغيير أفكارهم وآرائهم السياسية السابقة ، بعد انضمامهم للتيار الدينى ، فيقومون بإحلال التفسيرات الدينية بدلا من التفسيرات السياسية ، لتعبر التفسيرات الدينية ، عن مواقف مشابهة للمواقف السياسية السابقة لهم ، ولكن من خلال رؤية دينية عامة .

ويظهر هنا ميل التيار الدينى عموما ، لإعطاء تفسيرات دينية لكل مواقفه ، ومعالجة كل القضايا والموضوعات من منظور دينى . فى حين أن بعض القضايا والموضوعات ، قد لا تحتاج إلى التفسير والرأى الدينى ، لأنها قد تكون مجرد قضايا عملية وسلوكية فنية أوتخصصية أو غيرها ، لا علاقه لها بجوهر المضمون الدينى . وفى بعض الأحيان ، تكون القضايا التى يواجهها الفرد ، تحتمل العديد من البدائل ، وتكون البدائل كلها مقبولة دينيا ، وبالتالى لا يوجد مبرر لوضع تفسير دينى لاختيار محدد ، وكأن هذا الاختيار هو البديل الدينى الوحيد المقبول .

وإذا اقتربنا أكثر من لحظات الغضب ، نجد أنها لحظات مميزة ، تلك اللحظات التى يقرر فيها فصيل من فصائل الجهاد ، الإقدام على عملية عسكرية ، والدخول فى صدام دموى مع السلطة الحاكمة فى مصر . هى بالفعل لحظات غاضبة ، ولحظات الحماس ، ولحظات يعبر فيها التيار الجهادى عن نفسه . وفى مرات كثيرة تكون لحظات غضب ، أكثر من كونها لحظة تنفيذ الخطة الشاملة ، وأكثر من كونها لحظات تحقيق الهدف النهائى للحركة .

فإذا عدنا إلى عملية الفنية العسكرية ، نجد أنها تحتوى على العديد من الأخطاء ، كما يرى رفعت سيد أحمد (٣٣) ، ومنها عدم ملاءمة التوقيت ، ومحدودية إمكانيات الجماعة من حيث العدد والعدة ، والافتقاد لرؤية كاملة للواقع ونظرية متكاملة للعمل ، وعدم توفر الفرصة الكافية لتحقيق الشعبية والثقل الفكرى لدرجة أن خطة الفنية العسكرية ، كانت تعتمد على اقتحام الكلية طلبا للسلاح والمتطوعين ، ثم الزحف إلى قاعة اللجنة المركزية ، لاعتقال السادات ورجال الحكم . ويلاحظ أن الخطة كانت تعتمد على نجاح مرحلة اقتحام كلية الفنية العسكرية ، مما يؤدى إلى الحصول على السلاح والمتطوعين ، حتى يمكن تحقيق

---

(٣٣) رفعت سيد أحمد . الإسلامبولى ، مرجع سبق ذكره ، ١٩٨٨ ، ص ٦٧ — ٦٨ .

المرحلة الثانية ، وذلك فى ساعات قليلة .

وإذا انتقلنا إلى عملية اغتيال السادات ، والتى قادها تنظيم الجهاد ، يلاحظ أنه برغم نجاح العملية ، إلا أنها اعتمدت على الكثير من المجازفات والمصادفات ، بالدرجة التى جعلت بعض الكتاب يشككون فى هذه العملية ، ويفترضون وجود قوى أخرى غير تنظيم الجهاد ، استغلت التنظيم لتنفيذ العملية . وما دفع إلى هذا التصور ، هو تلك المصادفات التى أتاحت نجاح العملية . ومن جانب آخر ، فإن التغلب على المخاطر التى واجهت العملية — بدءا من دخول فريق الاغتيال إلى أرض العرض العسكرى حتى تنفيذ المهمة — ربما يكون ناتجا عن بعض الأخطاء من المسئولين عن منطقة العرض العسكرى .

وأيا كان نجاح أو فشل العملية ، فما يهمنا منها هو تلك الملامح المميزة للحظات الغضب التى تصدر عن التيار الجهادى ، وهو ما يدعونا لتسميتها بلحظات الغضب ، حيث يغلب عليها الاندفاع والحماس ، أكثر من التخطيط والسياسة . لهذا تأتى هذه اللحظات ، خالية من التخطيط السياسى والعسكرى . فالتيار الجهادى ، على المستوى النظرى ، يضع خططا متكاملة لتنفيذ أهدافه ، والوصول إلى الحكم . ولكن عند المستوى العلمى ، غالبا ما يتراجع عن هذا التصور النظرى المتكامل ، ويلجأ إلى بعض الخطط الجزئية ، التى لا تتميز بنفس التكامل والحنكة التى تتميز بها الأفكار النظرية . كما يلاحظ أن التيار الجهادى برغم قدرته على جمع الموارد ، إلا أنه فى النهاية يعمل بموارد محدودة . مما يؤدى إلى ظهور بدائية واضحة فى الخطط المنفذة ، من حيث الأدوات والمعدات .

هكذا وبين لحظة وأخرى ، تخرج إلى الشارع السياسى المصرى ، تلك اللحظات الغاضبة ، التى تعبر عن موقف التيار الجهادى من المجتمع ، وعن أهدافه للمستقبل . ولكن ماذا بعد ؟ ماذا بعد تلك اللحظات الغاضبة ؟ هل تستمر الفصائل الجهادية فى تكرار هذه العمليات من لحظة إلى أخرى ؟ أم أنها ستتجه إلى عملية واحدة شاملة ، لتحقق الانقلاب أو الثورة ؟ أم ستتجه إلى بدائل أخرى ؟

لعل المستقبل وحده ، هو القادر على كشف الطريق الذى ستتجه إليه الفصائل الجهادية . ولكن مؤشرات الواقع ، تشير إلى احتمال استمرار لحظات الغضب ، لفترة أو لأخرى . وفى طريق موازٍ لهذه اللحظات ، قد يتجه تنظيم الجهاد إلى تغيير وضعه وفكره ، وإعادة تقييم تجاربه . ومن خلال عملية التطوير والتقييم ، ستخرج إلى الساحة المصرية السياسية ، تنظيمات إسلامية تميل إلى العمل العلنى أكثر مما تميل إلى العمل السرى ، أو تجمع بين التنظيم العلنى والتنظيم السرى . فقد تظهر تيارات إسلامية نابعة من التيار الجهادى ، تحاول العمل

من خلال الأساليب السياسية ، فيظهر الجانب السياسى لهذا التيار واضحا ، ليعبر عن نفسه فى حركية سياسية واقعية ، تستخدم الأساليب السياسية ، وتعمل مباشرة فى الشارع السياسى المصرى ، وتنافس التنظيمات السياسية الأخرى . فقد يحمل المستقبل مرحلة جديدة لبعض الفصائل الجهادية ، ولكن سيظل هناك الفصيل الجهادى الذى يميل إلى الحماس والاندفاع ، ويميل إلى المواجهة العسكرية المباشرة . وربما تظهر التنظيمات الأكثر ميلا للسياسة ، من بين القيادات الجهادية الأكبر سنا ، والأكثر تجربة ، والتى خاضت تجربة السجن . ومنها قد تخرج تنظيمات سياسية علنية ، أو يخرج التنظيم العلنى لتنظيم جهادى سرى . أما من فئة الشباب والأقل عمرا وخبرة ، فقد تخرج تنظيمات جهادية سرية جديدة ، وقد يخرج تنظيم سرى جهادى ، لتنظيم جهادى علنى □□

المراجع

١ ــ أبو سيف يوسف . الأقباط والقومية العربية . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ .

٢ ــ أديب نجيب . الكنيسة فى مجتمع القرية . القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٠ .

٣ ــ أديب نجيب . تاريخ الكنيسة الإنجيلية فى مصر . القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٢ .

٤ ــ أديب نجيب . الإنجيليون والحركة القومية . القاهرة : دار الثقافة ، تحت الطبع .

٥ ــ ايريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٤) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٦ .

٦ ــ ايريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٥) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٤ .

٧ ــ ايريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٦أ) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٥ .

٨ ــ ايريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٦) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٥ .

٩ ــ ايريس حبيب المصرى . قصة الكنيسة القبطية (ج ٧) . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٨ .

١٠ ــ ايريس حبيب المصرى . قصة الأنبا صموئيل : أسقف العلاقات العامة والخدمات الاجتماعية . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٦ .

١١ ــ بولس باسيلى (القمص) . الأقباط : وطنية وتاريخ . القاهرة : بدون ناشر ، ١٩٨٧ .

١٢ ــ رفعت السعيد . حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين : متى .. كيف .. ولماذا ؟ . القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٤ .

١٣ ــ رفعت سيد أحمد . لماذا قتلوا السادات ؟ قصة تنظيم الجهاد : دراسة ووثائق فى الفكر السياسى . القاهرة : التونى للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ .

١٤ ــ رفعت سيد أحمد . دماء فى الكعبة . لندن : الصفا ، ١٩٨٧ .

١٥ ــ رفعت سيد أحمد . رسائل جهيمان العتيبى : قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكة . القاهرة : مدبولى ، ١٩٨٨ .

١٦ ــ رفعت سيد أحمد . الإسلامبولى : رؤية جديدة لتنظيم الجهاد . القاهرة : مدبولى ، ١٩٨٨ .

١٧ ــ رفيق حبيب . **الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر** . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٩ .

١٨ ــ رفيق حبيب . **المسيحية السياسية في مصر** . القاهرة : يافا للدراسات والنشر ، ١٩٩٠ .

١٩ ــ رياض سوريال . **المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩** . القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٨٤ .

٢٠ ــ ريتشارد هرير دكمجيان (ترجمة عبد الوارث سعيد) . **الأصولية في العالم العربي** . القاهرة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٩ .

٢١ ــ ريشارد ميتشل (ترجمة عبد السلام رضوان) . **الإخوان المسلمون (ج ٢)** . القاهرة : مدبولي ، ١٩٧٧ .

٢٢ ــ زاهر رياض . **المسيحيون والقومية المصرية** . القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٧٩م .

٢٣ ــ زكريا سليمان بيومي . **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ ــ ١٩٤٨** . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩ .

٢٤ ــ زينب الغزالي . **أيام من حياتي** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٤ .

٢٥ ــ سليمان نسيم . **الأقباط والتعليم في مصر الحديثة** . القاهرة : أسقفية البحث العلمي ، بدون تاريخ .

٢٦ ــ سميرة بحر . **الأقباط في الحياة السياسية المصرية** . القاهرة : الأنجلو ، ١٩٨٤ .

٢٧ ــ سيد عويس . من العوامل التي أدت إلى ظهور الجماعات الدينية المتطرفة . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية . القاهرة ، ١٩٨٢ .

٢٨ ــ سيد قطب . **العدالة الاجتماعية في الإسلام** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٣ .

٢٩ ــ سيد قطب . **معركة الإسلام والرأسمالية** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧ .

٣٠ ــ سيد قطب . **معالم في الطريق** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧ .

٣١ ــ سيد قطب . **هذا الدين** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧ .

٣٢ ــ سيد قطب . **المستقبل لهذا الدين** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ .

٣٣ ــ شوقي خالد . **محاكمة فرعون : خبايا محاكمة قتلة السادات** . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٦ .

٣٤ ــ طارق البشري . **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** . القاهرة : الهيئة

المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ .
٣٥ ـــ عادل حسين . الحركات الدينية المتطرفة « ورقة موقف » . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . القاهرة ١٩٨٢ .
٣٦ ـــ عادل حسين . نحو فكر عربى جديد : الناصرية والتنمية والديموقراطية . القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ .
٣٧ ـــ عادل حموده . اغتيال رئيس : بالوثائق أسرار اغتيال أنور السادات . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٥ .
٣٨ ـــ عادل حموده . قنابل ومصاحف : قصة تنظيم « الجهاد » . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٥ .
٣٩ ـــ عادل حموده . سيد قطب : من القرية إلى المشنقة : تحقيق وثائقى . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٧ .
٤٠ ـــ عادل حموده . الهجرة إلى العنف : التطرف الدينى من هزيمة يونيه إلى اغتيال أكتوبر . القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٨٧ .
٤١ ـــ عبد العظيم رمضان . الإخوان المسلمون والتنظيم السرى . القاهرة : روزاليوسف ، ١٩٨٢ .
٤٢ ـــ عدلى حسين . الحركات الدينية المتطرفة . ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . القاهرة ، ١٩٨٢ .
٤٣ ـــ على الدين هلال . الحركات الدينية المتطرفة « ورقة موقف » . ندوة الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . القاهرة ، ١٩٨٢ .
٤٤ ـــ على عبد الرازق . الإسلام وأصول الحكم . بيروت : دار مكتبة الحياة ، بدون تاريخ .
٤٥ ـــ عمر عبد الرحمن (الشيخ) . كلمة حق : مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن فى قضية الجهاد . القاهرة : دار الاعتصام ، بدون تاريخ .
٤٦ ـــ غالى شكرى . الثورة المضادة فى مصر . القاهرة : كتاب الأهالى ، ١٩٨٧ .
٤٧ ـــ غريغوريوس (الأنبا) . وثائق للتاريخ : الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط (ج١) . القاهرة : أسقفية البحث العلمى ، ١٩٧٥ .
٤٨ ـــ غريغوريوس (الأنبا) . وثائق للتاريخ : الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط (ج٢) . القاهرة : أسقفية البحث العلمى ، ١٩٧٧ .

٤٩ ــ غريغوريوس (الأنبا) . **وثائق للتاريخ : الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط (ج٣)** . القاهرة : أسقفية البحث العلمى ، ١٩٧٩ .

٥٠ ــ غريغوريوس (الأنبا) . **مقالات فى الكتاب المقدس (ج٤)** . القاهرة : لجنة النشر للثقافة القبطية والأرثوذكسية ، ١٩٨٨ .

٥١ ــ فايز رياض . **جهاد كاهن** . القاهرة : بدون ناشر ، ١٩٨٦ .

٥٢ ــ فرج فودة . **الإرهاب** . القاهرة : دار مصر الجديدة ، ١٩٨٨ .

٥٣ ــ فيكتور إيليا . **حبيب جرجس** . القاهرة : كنيسة مارمينا بشبرا ، بدون تاريخ .

٥٤ ــ محمد حافظ دياب . **سيد قطب : الخطاب والأيديولوجية** . القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٨ .

٥٥ ــ محمد حسنين هيكل . **خريف الغضب** . بيروت : شركة المطبوعات والتوزيع والنشر ، ١٩٨٥ .

٥٦ ــ محمد عبد السلام فرج . الفريضة الغائبة . فى نعمة الله جنينة . **تنظيم الجهاد : هل هو البديل الإسلامى فى مصر ؟** . القاهرة : دار الحرية ، ١٩٨٨ .

٥٧ ــ محمد عمارة . **الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم** . القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢ .

٥٨ ــ محمد عمارة . **الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى** . القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ .

٥٩ ــ منى العرينى وعبد الفتاح عبد النبى ومحمد شومان . قراءة فى تحقيقات قضيتى الفنية العسكرية والتكفير والهجرة ، ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . القاهرة ، ١٩٨٢ .

٦٠ ــ ميلاد حنا : **نعم أقباط لكن مصريون** . القاهرة : مدبولى ، ١٩٨٠ .

٦١ ــ نبيل عبد الفتاح . **المصحف والسيف : صراع الدين والدولة فى مصر** . القاهرة : مدبولى . ١٩٨٤ .

٦٢ ــ نعمة الله جنينة . **تنظيم الجهاد : هل هو البديل الإسلامى فى مصر ؟** . القاهرة : دار الحرية ، ١٩٨٨ .

63 - Deaux,k., & Wrightsman, L.S *Social psychology in the 8o's*. California : Brooks/ Cole, 1984 .

64 - Dittes, J. E. Psychology of religion . In G . Lindzey & E . Aronson (Eds) *The hand book of social psychology* (Vol .5) New Delhi : Amerind, 1969.

65 - Fisher, R. J. *Social psychology : An applied* approach . New York : St . Martin's Press, 1982 .

66 - Gibb, C. A. Leadership. In G. Lindxzey & E. Aronson (Eds) *The Handbook of social psychology* (Vol. 4). New Delhi : Amerind, 1969.

67 - Johonson, W. A. Groups. In S. A. Grunlan & M. Reimer (Eds) *Christian perspectives on sociology* . Michigan : Zondervan, 1982.

68 - Lagueur, T. W. Sunday schools and social control. In R. Bococh & K. Thompson (Eds) *Religion and idelogy*. Manchester : University Press, 1985.

69 - Meadow, M. J. & Kahoe, R. D. Psychology of Religion : An individual lives . Cambridge : Harper & Row, 1984.

70 - Mehl, R. The sociology of protestantism . London : SCM, 1970.

71 - Mccall, G. J., & Simmons, J. L. *Social psychology: A Sociological approach.* New York: The Free Press, 1982.

72 - Milgrams, S., & Toch, H. Collective behavior: Crowds and Social movements. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds) *The handbook of social psychology* (Vol. 4). New Delhi : Amernid,1969.

73 - Popenoe, R. *Sociology.* New Jersey: Prentice- Hall, 1977, 3 ed ed.

74 - Sears, D. O. Political behavior. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds) *The handbook of social psychology* (Vol. 5). New Delhi : Amernid, 1969.

75 - Smith, R. W., & Preston, F. W. Sociology: An intoduction. New York: St. Martian's Press, 1977.

76 - Spencer, M. Foundations of modern Sociology. New Jersey: Prentice- Hall, 1979, 2 ed ed.

77 - Stellway, R. J. Religion . IN S. A. Grunlan & M. Reimer (Eds) *Christian perspectives on Sociology.* Michigan: Zondervan, 1982 .

78 - Wilson, B . R . A typology of sects . In R . Bocock & K .Thopson (Eds) *Religion and ideology* . Manshester : University Press, 1985 .

79 - World, D . M . Social Stratification : Social Class and Social mobility . In S . A . Grunlan & M . Reimer (Eds) *Chiristian Perspectives on Sociology* . Michigan : Zondervan, 1982 .

80 - Zucher,L . A ., & Snow, D . A . Collective behavior : Social movement . In M. Rosinberg & R. H. Turner (Eds) Social psychology ; Sociological Perspectives . New York : Basic Books, 1981 .

□ المحتويات □

الموضوع　　　　　　　　　　　　　　الصفحة

الدار العربية

عبد الناصر

أسرار المرض والاغتيال



عادل حموده

هذا الكتاب :

- قصة جاسوس إسرائيل على خليل المطلق الذى قيل إنه قتل جمال عبد الناصر .
- هل قتل الدكتور أنور المفتى بسبب مرض عبد الناصر ؟

بالإضافة إلى تفاصيل وأسرار أخرى تحسم معظم الجدل الذى أثير حول نهاية عبد الناصر .

إن السرية تصنع الغموض .. والغموض هو أفضل مناخ يستغله الانتهازيون .. والإسرائيليون .. وسارقو السلطة .. أما العلانية فهى شرط مقدس لمن يحلمون بالديموقراطية .

« الناشر »





حرب الخليج الثانية

رؤية من الجيل الذى سيدفع الثمن !

د . أحمد عبدالله

تاريخ اكتشاف
امريكا اللاتينية

تأليف ايسوف بيتروفيش ماغيدوفيش

ترجمة الدكتور حسين ابو عرابى





رقم الإيداع ١٩٩١/٧٩٢٨
I. S. B. N. 977-5090-04-0

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢

(...... وبالرغم من أنه يمكن أن نستنتج ببساطة أن أول النتائج المباشرة للإحياء الدينى هى الفتنة .. ورغم ذلك لم يحدث أى تراجع !! ونتساءل ماهو الغرض ؟.. ولايبق لدينا سوى الاستنتاج أنه أثناء الاتجاه إلى التبعية للغرب يجب تجنب شروط المؤسسات الشعبية فيه مثل الكونجرس الأمريكى ونقابات المحامين ومنظمات حقوق الإنسان . وبالتالى فالتهديد بوصول الإسلام السياسى إلى الحكم مثل إيران وتهديد الاستقرار ومصالح الغرب هو أحد الأغراض ، وكذلك تهديد الأقليات الدينية والمذهبية وخلق مبرر القوانين الاستثنائية وقانون الطوارىء وتضخم جهاز الأمن حتى شمل كل أجهزة الدولة تقريباً . وهكذا أصبح الغرض هو الإحياء والفتنة ولكن تحت السيطرة !.
إنه ببساطة مايمكن أن يطلق عليه « فن صناعة الخصم » .. لذلك يمكن فهم الخطاب الإعلامى الرسمى العنصرى وخدمته لكهنة التعصب والإرهاب وشيوع التدين السطحى والقبح فى المجتمع .

أليس كل ذلك دليلاً على انهيار الدولة . .

ولنتمعن واقعة مهمة عندما رشح الحزب الوطنى لمجلس الشعب ٤٤٠ عضواً نجح منهم ١٠ تجار مخدرات ولانعرف عدد الخارجين على القانون منهم بينما كان عدد الأقباط اثنين فقط .

وبعد كل ذلك لاأعتقد أنه من حق أحد أن يعجب لما قاله الشاعر ليوبولد سنجور الحائز على جائزة نوبل للأدب : « من أنه لم يرَ شعباً يُهان كالشعب المصرى » ......)

« من مقدمة

